

TAFSIR AYAT-AYAT HUKUM ‘ALĪ AL-SĀYIS DAN ‘ALĪ AL-ŞĀBŪNĪ

(Perbandingan Penafsiran Ayat-ayat Hukum Qiṣāṣ)



Tesis

Diajukan untuk Memenuhi Salah Satu Syarat Memperoleh
Gelar Magister dalam Bidang Ilmu al-Qur'an dan Tafsir
Pascasarjana UIN Alauddin
Makassar

Oleh:

MUHAMMAD DIRMAN RASYID

NIM: 80600216003

ALAUDDIN
M A K A S S A R

PASCASARJANA
UIN ALAUDDIN MAKASSAR

2018

PERNYATAAN KEASLIAN TESIS

Mahasiswa yang bertanda tangan di bawah ini:

Nama : Muhammad Dirman Rasyid
NIM : 80600216003
Tempat/Tgl. Lahir : Kaluppang, 16 April 1993
Prodi : Ilmu al-Qur'an dan Tafsir
Program : Pascasarjana
Alamat : Kaluppang, Desa Massewae, Kec. Duampanua, Kab.
Pinrang
Judul : Tafsir Ayat-ayat Hukum 'Alī al-Sāyis dan 'Alī al-Ṣābūnī
(Perbandingan Penafsiran Ayat-ayat Hukum *Qīṣāṣ*)

Menyatakan dengan sesungguhnya dan penuh kesadaran bahwa tesis ini benar adalah hasil karya sendiri. Jika dikemudian hari terbukti bahwa ia merupakan duplikat, tiruan, plagiat, atau dibuat oleh orang lain, sebagian atau seluruhnya, maka tesis dan gelar yang diperoleh karenanya batal demi hukum.

Makassar, Agustus 2018
Penyusun,


Muhammad Dirman Rasyid
NIM: 80600216003

PENGESAHAN TESIS

Tesis dengan judul “**Tafsir Ayat-ayat Hukum ‘Alī al-Sāyis dan ‘Alī al-Ṣābūnī (Perbandingan Penafsiran Ayat-ayat Hukum Qiṣās)**”, yang disusun oleh Saudara **Muhammad Dirman Rasyid** NIM: **80600216003**, telah diujikan dan dipertahankan dalam Sidang Ujian Munaqasyah yang diselenggarakan pada hari **Kamis, 26 Juli 2018** Masehi, bertepatan dengan tanggal **13 Zulkaidah 1439** Hijriah, dinyatakan telah dapat diterima sebagai salah satu syarat untuk memperoleh gelar Magister dalam bidang **Ilmu al-Qur’an dan Tafsir** pada Pascasarjana UIN Alauddin Makassar.

PROMOTOR:

1. Prof. Dr. Achmad Abubakar, M.Ag.

KOPROMOTOR:

1. Dr. Firdaus, M.Ag.

PENGUJI:

1. Dr. Rosmini, M.Th.I.

2. Dr. H. Sampo Seha, M.Th.I.

3. Prof. Dr. Achmad Abubakar, M.Ag.

4. Dr. Firdaus, M.Ag.

Makassar, Agustus 2018

Diketahui oleh:

Direktur Pascasarjana
UIN Alauddin Makassar,

Prof. Dr. Sabri Samin, M.Ag.

NIP. 195612311987031022

KATA PENGANTAR

بِسْمِ اللَّهِ الرَّحْمَنِ الرَّحِيمِ

الْحَمْدُ لِلَّهِ الَّذِي عَلَّمَ بِالْقَلَمِ، عَلَّمَ الْإِنْسَانَ مَا لَمْ يَعْلَمْ، أَشْهَدُ أَنْ لَا إِلَهَ إِلَّا اللَّهُ وَأَشْهَدُ أَنَّ مُحَمَّدًا عَبْدُهُ وَرَسُولُهُ الَّذِي بَعَثَهُ بِالْحَقِّ بَشِيرًا وَنَذِيرًا. اللَّهُمَّ صَلِّ عَلَيْهِ وَعَلَى آلِهِ وَصَحْبِهِ وَسَلِّمْ تَسْلِيمًا كَثِيرًا. أَمَّا بَعْدُ.

Segala puji bagi Allah swt. *Rabb* yang telah menentukan takdir dari segala sesuatu di alam raya ini sesuai kadarnya. Salawat dan salam senantiasa tercurahkan kepada Nabi Muhammad saw. beserta para keluarganya, sahabatnya, dan orang-orang yang setia mengikuti ajarannya dengan sungguh-sungguh.

Alhamdulillah, puji syukur atas rahmat dan inayat dari Allah swt. sehingga tesis dengan judul “Tafsir Ayat-ayat Hukum ‘Alī al-Sāyis dan ‘Alī al-Ṣābūnī (*Perbandingan Penafsiran Ayat-ayat Hukum Qiṣās*)” dapat diselesaikan. Tesis ini disusun sebagai salah satu syarat memperoleh gelar magister dalam bidang Ilmu al-Qur’an dan Tafsir pada Pascasarjana UIN Alauddin, Makassar.

Selesaiannya tesis ini, tidak terlepas dari dukungan berbagai pihak yang turut memberikan andil, baik secara langsung maupun tidak langsung, baik moral maupun material. Untuk itu diucapkan terima kasih yang tulus kepada:

1. Prof. Dr. Musafir Pababbari, M.Si., Rektor UIN Alauddin Makassar, begitu pula kepada Prof. Dr. Mardan, M.Ag., Prof. Dr. H. Lomba Sultan, M.A., Prof. Sitti Aisyah, M.A., Ph.D., masing-masing Wakil Rektor I, II dan III yang telah mendedikasikan segala pikiran, tenaga, waktu serta perhatiannya demi kelangsungan dan kemajuan lembaga ini.
2. Prof. Dr. Sabri Samin, M.Ag., Direktur Pascasarjana UIN Alauddin Makassar, dan Prof. Dr. Achmad Abubakar, M.Ag., Wakil Direktur Pascasarjana UIN

Alauddin Makassar, beserta jajaran pimpinan pascasarjana yang telah berkenan menyetujui dilakukannya penelitian ini serta memberikan segala fasilitas studi sehingga tugas dan kewajiban akademik dapat terealisasi dengan baik.

3. Prof. Dr. H. Kasjim Salenda, S.H., M.Th.I., Ketua Prodi Ilmu al-Qur'an dan Tafsir, dan Dr. Firdaus, M.Ag., Sekretaris Prodi Ilmu al-Qur'an dan Tafsir, beserta seluruh jajarannya yang telah memberikan layanan akademik dalam proses perkuliahan dan penyelesaian studi.
4. Prof. Dr. Achmad Abubakar, M.Ag., dan Dr. Firdaus, M.Ag., promotor dan kopromotor, yang telah dengan tulus dan penuh kesabaran memberikan bimbingan serta arahan dalam proses penelitian sehingga tesis ini dapat terselesaikan.
5. Dr. Rosmini, M.Th.I, dan Dr. Sampo Seha, M.Th.I., penguji pertama dan kedua telah memberikan banyak ilmu, masukan dan saran, serta bimbingan yang sangat berharga, untuk meluruskan berbagai kesalahan dan kekeliruan penulis dalam tesis ini.
6. Para Dosen Pascasarjana UIN Alauddin Makassar yang tidak dapat disebutkan namanya satu persatu, yang telah banyak menuangkan ilmunya dan mencerakan selama masa studi sehingga membuka cakrawala berpikir dan cara pandang serta wawasan baru.
7. Kepala UPT Perpustakaan Pusat UIN Alauddin Makassar dan Pengelola Perpustakaan Unit Pascasarjana, beserta seluruh staf yang telah membantu peminjaman sejumlah literatur guna penyusunan tesis ini. Demikian pula, kepada seluruh pegawai dan staf Pascasarjana UIN Alauddin Makassar yang

telah membantu memberikan pelayanan administrasi maupun informasi dan kemudahan-kemudahan lainnya selama menjalani studi.


8. Kedua orang tua, Ayahanda Abdul Rasyid Diri (Alm) dan Ibunda Hj. Hasnah, T. S.Pd., yang telah membesarkan dan mendidik dengan penuh kasih sayang serta senantiasa mendoakan demi kesuksesan peneliti. Kakanda Rusmaini Rasyid, S.KM., beserta suami yang senantiasa mendukung dan mendoakan. Ayahanda H. Abdul Halim, S.H., M.H., Ayahanda Ir. Amiruddin, dan Ayahanda Selle, S.Pd., paman peneliti, yang telah membantu dalam banyak hal khususnya dalam persoalan akademik. Keluarga besar Alm. H. Tadjuddin dan Alm. Diri.
9. Keluarga besar Pondok Pesantren Manahilil Ulum DDI Kaballangang dan DDI secara umum yang telah menjadi rumah pendidikan bagi peneliti sejak dini.
10. Para guru dan mentor yang telah mendidik, mengajar, membimbing serta mengantarkan dengan ilmu, spirit dan motivasinya sehingga peneliti bisa sampai pada tingkatan ini.
11. Sahabat-sahabat Genova, kader Pwk PII Mesir, el-Giza Qatameya, Bakung C10, Tamalate One, Shahih 16, Diva, PPs UIN Alauddin '16, Silver 93, dan semua teman-teman yang tidak sempat disebutkan, yang telah hadir memberikan dukungan dalam bentuk apapun dan berkontribusi dalam penyelesaian tesis ini.

Akhirnya, semoga Allah swt., memberikan ganjaran yang terbaik serta senantiasa merahmati kepada semua pihak yang telah memberikan bantuannya dalam proses penyusunan tesis ini.

Semoga Allah swt. memberkahi segala upaya yang bekenaan penyusunan tesis ini sehingga mempunyai nilai positif bagi perkembangan ilmu pengetahuan serta masyarakat secara umum sebagai bentuk pengabdian terhadap agama, bangsa dan negara.

Penyusunan tesis ini telah diupayakan dengan maksimal, namun masukan, saran serta kritikan yang membangun tetap dibutuhkan demi peningkatan kualitas yang lebih baik ke depannya.

Makassar, Agustus 2018
Penyusun,



Muhammad Dirman Rasyid
NIM: 80600216003



DAFTAR ISI

JUDUL.....	i
PERNYATAAN KEASLIAN TESIS.....	ii
PENGESAHAN TESIS.....	iii
KATA PENGANTAR.....	iv
DAFTAR ISI.....	viii
PEDOMAN TRANSLITERASI.....	xi
ABSTRAK.....	xviii
BAB I PENDAHULUAN.....	1-48
A. Latar Belakang Masalah.....	1
B. Rumusan Masalah.....	11
C. Pengertian Judul dan Ruang Lingkup Pembahasan.....	12
D. Kajian Pustaka.....	15
E. Kerangka Teoretis.....	22
F. Metodologi Penelitian.....	39
G. Tujuan dan Kegunaan Penelitian.....	47
BAB II PERSPEKTIF TEORETIS TAFSIR AYAT-AYAT HUKUM DAN AYAT-AYAT <i>QIṢĀṢ</i>	49-85
A. Perspektif Teoretis Tafsir Ayat-ayat Hukum.....	49
1. Pengertian Tafsir Ayat-ayat Hukum.....	49
2. Historisitas Tafsir Ayat-ayat Hukum.....	50
3. Metodologi Tafsir Ayat-ayat Hukum.....	63
B. Perspektif Teoretis <i>Qīṣāṣ</i>	67
1. Pengertian dan Dasar Yuridis <i>Qīṣāṣ</i>	67

2. Jenis, Syarat dan Bentuk Pelaksanaan <i>Qiṣāṣ</i>	73
3. Hak <i>Qiṣāṣ</i>	82
4. Diat.....	83
BAB III SEKILAS TENTANG BIOGRAFI ‘ALĪ AL-SĀYIS DAN ‘ALI AL-ṢĀBŪNĪ BESERTA TAFSIR AYAT-AYAT HUKUMNYA.....	86-122
A. Biografi Singkat ‘Alī al-Sāyis dan Tafsir Ayat-ayat Hukumnya.....	86
1. Biografi Singkat ‘Alī al-Sāyis.....	86
2. Tafsir Ayat-ayat Hukum ‘Alī al-Sāyis.....	89
B. Biografi Singkat ‘Alī al-Ṣābūnī dan Tafsir Ayat-ayat Hukumnya.....	99
1. Biografi Singkat ‘Alī al-Ṣābūnī.....	99
2. Tafsir Ayat-ayat Hukum ‘Alī al-Ṣābūnī.....	106
BAB IV TAFSIR AYAT-AYAT HUKUM ‘ALI AL-SĀYIS DAN ‘ALĪ AL-ṢĀBŪNĪ (<i>Perbandingan Penafsiran Ayat-ayat Hukum Qiṣāṣ</i>).....	123-186
A. Metodologi ‘Alī al-Sāyis dan ‘Alī al-Ṣābūnī dalam Menafsirkan Ayat-ayat Hukum <i>Qiṣāṣ</i>	123
1. Metodologi ‘Alī al-Sāyis dalam Menafsirkan Ayat-ayat Hukum <i>Qiṣāṣ</i>	123
2. Metodologi ‘Alī al-Ṣābūnī dalam Menafsirkan Ayat- ayat Hukum <i>Qiṣāṣ</i>	130

B. Penafsiran ‘Alī al-Sāyis dan ‘Alī al-Ṣābūnī terhadap Ayat-ayat Hukum <i>Qiṣāṣ</i>	137
1. Penafsiran ‘Alī al-Sāyis terhadap Ayat-ayat Hukum <i>Qiṣāṣ</i>	137
2. Penafsiran ‘Alī al-Ṣābūnī terhadap Ayat-ayat Hukum <i>Qiṣāṣ</i>	158
C. Kelebihan dan Keterbatasan serta Sintesis Penafsiran Ayat-ayat Hukum <i>Qiṣāṣ</i> antara ‘Alī al-Sāyis dan ‘Alī al-Ṣābūnī dalam Kitab Tafsirnya.....	174
1. Kelebihan dan Keterbatasan Ayat-ayat Hukum <i>Qiṣāṣ</i> antara <i>Qiṣāṣ</i> antara ‘Alī al-Sāyis dan ‘Alī al-Ṣābūnī.....	174
2. Sintesis Penafsiran Ayat-ayat Hukum <i>Qiṣāṣ</i> antara ‘Alī al-Sāyis dan ‘Alī al-Ṣābūnī.....	182
BAB V PENUTUP.....	187-191
A. Kesimpulan.....	187
B. Implikasi.....	190
DAFTAR PUSTAKA.....	192
LAMPIRAN.....	198
DAFTAR RIWAYAT HIDUP.....	199

PEDOMAN TRANSLITERASI

A. Transliterasi Arab-Latin

1. Konsonan

ا : tidak dilambangkan	ز : z	ق : q
ب : b	س : s	ك : k
ت : t	ش : sy	ل : l
ث : ð	ص : ş	م : m
ج : j	ض : ḍ	ن : n
ح : ḥ	ط : ṭ	و : w
خ : kh	ظ : ḏ	ه : h
د : d	غ : g	ء : ’
ذ : ḏ	ع : ‘	ي : y
ر : r	ف : f	

Hamzah (ء) yang terletak di awal kata mengikuti vokalnya tanpa diberi tanda apa pun. Jika ia terletak di tengah atau di akhir, maka ditulis dengan tanda (’).

2. Vokal

Vokal bahasa Arab, seperti vokal bahasa Indonesia, terdiri atas vokal tunggal atau monoftong dan vokal rangkap atau diftong.

Vokal tunggal bahasa Arab yang lambangnya berupa tanda atau harakat, transliterasinya sebagai berikut:

Tanda	Nama	Huruf Latin	Nama
اَ	<i>fathah</i>	a	a
اِ	<i>kasrah</i>	i	i
اُ	<i>ḍammah</i>	u	u

Vokal rangkap bahasa Arab yang lambangnya berupa gabungan antara harakat dan huruf, transliterasinya berupa gabungan huruf, yaitu:

Tanda	Nama	Huruf Latin	Nama
ئَیْ	<i>fathah dan yā'</i>	ai	a dan i
ئَوْ	<i>fathah dan waw</i>	au	a dan u

Contoh:

كَيْفَ : *kaifa*

هَوْلَ : *hauila*

3. Maddah

Maddah atau vokal panjang yang lambangnya berupa harakat dan huruf, transliterasinya berupa huruf dan tanda, yaitu:

Harakat dan Huruf	Nama	Huruf dan Tanda	Nama
أَ... آ...	<i>fathah dan alif atau yā'</i>	ā	a dan garis di atas
إِ	<i>kasrah dan yā'</i>	ī	i dan garis di atas
ئُ	<i>ḍammah dan wau</i>	ū	u dan garis di atas

Contoh:

مَاتَ : *māta*

رَمَى : *ramā*

قِيلَ : *qīla*

يَمُوتُ : *yamūtu*

4. *Tā' marbūṭah*

Transliterasi untuk *tā' marbūṭah* ada dua, yaitu: *tā' marbūṭah* yang hidup atau mendapat harakat *fathah*, *kasrah*, dan *ḍammah*, transliterasinya adalah [t].

Sedangkang, *tā' marbūṭah* yang mati atau mendapat harakat sukun, transliterasinya adalah [h].

Kalau pada kata yang berakhir dengan *tā' marbūṭah* diikuti oleh kata yang menggunakan kata sandang *al-* serta bacaan kedua kata itu terpisah, maka *tā' marbūṭah* itu ditransliterasikan dengan ha (h).

Contoh:

رَوْضَةُ الْأَطْفَالِ	: <i>raudah al-aṭfāl</i>
الْمَدِينَةُ الْفَاضِلَةُ	: <i>al-madīnah al-fāḍilah</i>
الْحِكْمَةُ	: <i>al-ḥikmah</i>

5. Syaddah (Tasydīd)

Syaddah atau *tasydīd* yang dalam sistem tulisan Arab dilambangkan dengan sebuah tanda *tasydīd* (ّ), dalam transliterasi ini dilambangkan dengan perulangan huruf (konsonan ganda) yang diberi tanda *syaddah*.

Contoh:

رَبَّنَا	: <i>rabbana</i>
نَجِّينَا	: <i>najjaina</i>
الْحَقُّ	: <i>al-ḥaqq</i>
نُعِمْ	: <i>nu'ima</i>
عُدُّوْ	: <i>'aduwwun</i>

Jika huruf ى ber-*tasydīd* di akhir sebuah kata dan didahului oleh huruf *kasrah* (ي), maka ia ditransliterasi seperti huruf *maddah* menjadi ī.

Contoh:

عَلِيّ	: 'Alī (bukan 'Alyy atau 'Aly)
عَرَبِيّ	: 'Arabī (bukan 'Arabyy atau 'Araby)

6. Kata Sandang

Kata sandang dalam sistem penulisan Arab dilambangkan dengan huruf ال (*alif lam ma'rifah*). Dalam pedoman transliterasi ini, kata sandang ditransliterasi seperti biasa, al-, baik ketika ia diikuti oleh huruf *syamsyiah* maupun huruf *qamariyah*. Kata sandang tidak mengikuti bunyi huruf langsung yang mengikutinya. Kata sandang ditulis terpisah dari kata yang mengikutinya dan dihubungkan dengan garis mendatar (-).

Contoh:

الشَّمْسُ	: <i>al-syamsy</i> (bukan <i>asy-syamsy</i>)
الزَّلْزَلَةُ	: <i>al-zalzalah</i> (bukan <i>az-zalzalah</i>)
الْفَلَسْفَةُ	: <i>al-falsafah</i>
الْبِلَادُ	: <i>al-bilād</i>

7. Hamzah

Aturan transliterasi huruf *hamzah* menjadi apostrof (') hanya berlaku bagi *hamzah* yang terletak di tengah atau akhir kata. Namun, bila *hamzah* terletak di awal kata, ia tidak dilambangkan, karena dalam tulisan Arab ia berupa *alif*.

Contoh:

تَأْمُرُونَ	: <i>ta'murūna</i>
النَّوْعُ	: <i>al-nau'</i>
شَيْءٌ	: <i>syai'</i>
أُمِرْتُ	: <i>umirtu</i>

8. Penulisan Kata Arab yang Lazim Digunakan dalam Bahasa Indonesia

Kata, istilah atau kalimat Arab yang ditransliterasi adalah kata, istilah atau kalimat yang belum dibakukan dalam bahasa Indonesia. Kata, istilah atau kalimat yang

sudah lazim dan menjadi bagian dari perbendaharaan bahasa Indonesia, atau sering ditulis dalam bahasa Indonesia, atau lazim digunakan dalam dunia akademik tertentu, tidak lagi ditulis menurut cara transliterasi di atas. Misalnya kata al-Qur'an (dari *al-Qur'ān*), alhamdulillah, dan munaqasyah. Namun, bila kata-kata tersebut menjadi bagian dari satu rangkaian teks Arab, maka harus ditransliterasi secara utuh.

Contoh:

Fī Zilāl al-Qur'ān

Al-Sunnah qabl al-tadwīn

9. *Lafẓ al-Jalāl* (الله)

Kata “Allah” yang didahului partikel seperti huruf *jarr* dan huruf lainnya atau berkedudukan sebagai *muḍāf ilaih* (frasa nomina), ditransliterasi tanpa huruf *hamzah*.

Contoh:

دِينُ اللهِ : *dīnullāh*

بِالله : *billaḥ*

Adapun *tā' marbūṭah* di akhir kata yang disandarkan *lafẓ al-jalāl*, ditransliterasi dengan huruf (t).

Contoh:

هُمْ فِي رَحْمَةِ اللهِ : *hum fī raḥmatillaḥ*

10. Huruf Kapital

Walau sistem tulisan Arab tidak mengenal huruf kapital (*All Caps*), dalam transliterasinya huruf-huruf tersebut dikenai ketentuan tentang penggunaan huruf kapital berdasarkan pedoman ejaan Bahasa Indonesia yang berlaku (EYD). Huruf kapital, misalnya, digunakan untuk menuliskan huruf awal dari nama diri (orang, tempat, bulan) dan huruf pertama pada permulaan kalimat. Bila nama diri didahului oleh kata

sandang (al-), maka yang ditulis dengan huruf kapital tetap huruf awal dari nama diri tersebut, bukan huruf awal kata sandangnya. Jika terletak pada awal kalimat, maka huruf A dari kata sandang tersebut menggunakan huruf kapital (Al-). Ketentuan yang sama juga berlaku untuk judul awal dari judul referensi yang didahului kata sandang al-, baik ketika ia ditulis dalam teks maupun dalam catatan rujukan (CK, DP, CDK, dan DR).

Contoh:

Wa mā Muḥammadun illā rasūl

Inna awwala baitin wuḍi ‘a linnāsi lallaẓī bi Bakkata mubārakan

Syahru Ramaḍān al-Laẓī unzila fīh al-Qur’ān

Nāsir al-Dīn al-Ṭūsī

Abū Naṣr al-Farābī

Al-Gazālī

Al-Munqiz min al-Ḍalāl

Jika nama resmi seseorang menggunakan kata Ibn (anak dari) dan Abū (bapak dari) sebagai nama kedua terakhirnya, maka kedua nama terakhir itu harus disebutkan sebagai nama akhir dalam daftar pustaka atau daftar referensi.

Contoh:

Abū al-Walīd Muḥammad Ibn Rusyd, ditulis menjadi: Ibn Rusyd, Abū al-Walīd Muḥammad (bukan: Rusyd, Abū al-Walīd Muḥammad Ibn)

Naṣr Ḥāmid Abū Zaid, ditulis menjadi: Abū Zaid, Naṣr Ḥāmid (bukan Zaid, Naṣr Ḥāmid Abū)

B. Daftar Singkatan

Beberapa singkatan yang dibakukan adalah:

swt.	= <i>subhānahū wa ta'ālā</i>
saw.	= <i>ṣallallāhu 'alaihi wa sallam</i>
a.s.	= <i>'alaihi al-salām</i>
H	= Hijrah
M	= Masehi
SM	= Sebelum Masehi
l.	= Lahir tahun (untuk orang yang masih hidup saja)
w.	= Wafat tahun
QS .../...: 4	= QS al-Baqarah/2: 4 atau QS Āl 'Imrān/3: 4
HR	= Hadis Riwayat

UNIVERSITAS ISLAM NEGERI

ALAUDDIN
UNIVERSITAS ISLAM NEGERI
M A K A S S A R

ALAUDDIN
M A K A S S A R

ABSTRACT

Name : Muhammad Dirman Rasyid
Student Reg. No. : 80600216003
Title : The Interpretation of Legal Verses of “Alī al-Sāyis and ‘Alī al-Ṣābūnī (An Interpretative Comparison of *Qīṣāṣ* Legal Verses)

The study is aimed at identifying the exegesis methodology of ‘Alī al-Sāyis and ‘Alī al-Ṣābūnī in interpreting the legal verses of *qīṣāṣ*, outlining their interpretation of the legal verses of *qīṣāṣ*, and analyzing the advantages, limitations and synthesis of both interpretations.

The study is an exegesis library research. Reviewing from the data utilized and the objectives of the study, it is a qualitative research. The sciences of exegesis and jurisprudence are employed as research approaches. The data sources are divided into two: primary and secondary data sources. The primary data sources are *Tafsīr Āyāt al-Aḥkām* by ‘Alī al-Sāyis and *Rawāi ‘al-Bayān fī Tafsīr Āyāt al-Aḥkām min al-Qur’ān* by ‘Alī al-Ṣābūnī. The secondary data are all other literature related to the theme of the study. The data collection methods employed are searching and collecting library materials and literature from various sources that are closely related to the object of the study. The collected data are then analyzed by analytical descriptive and comparative methods.

The results of the study reveal that there are similarities and differences between ‘Alī al-Sāyis and ‘Alī al-Ṣābūnī, among the similarities are both using the *muqāran* method and combining the interpretation of *bi al-mas’sūr* and *bi al-ra’yi* in deciphering their interpretations relating to the legal verses of *qīṣāṣ* and compiling their interpretations based on the order of *surah* and verses in the Qur’anic manuscripts. Both are no different in understanding the meaning of *qīṣāṣ* i.e. punishing the offender in accordance with his actions against the victim. ‘Alī al-Sāyis and ‘Alī al-Ṣābūnī agree that (QS al-Baqarah/2: 178-179) is a command to enforce the *qīṣāṣ* law on the murder case by intentionally. The differences are, among others, ‘Alī al-Sāyis discussing the *qīṣāṣ* on the soul (QS al-Baqarah/2: 178-179) and other than the soul, (QS al-Mā’idah/5: 45), while ‘Alī al-Ṣābūnī only deals with the *qīṣāṣ* on the soul only, for he does not specifically address the QS al-Mā’idah/5: 45. From the aspect of determining the attitude of different opinion of scholars, ‘Alī al-Ṣābūnī is more assertive in stating his idea, in contrast with ‘Alī al-Sāyis who generally do not perform a *tarjīḥ*, and only explains the differences of opinion of the scholars. ‘Alī al-Ṣābūnī seems to be textual as it is observed when he chooses the *Jumhūr*’s opinion and do not make further explanation of the proposition used by the *Jumhūr*, that is, the history of al-Bukhārī stating that a Muslim is not *qīṣāṣ* for killing the infidels of *ḡimmī*. This is different from ‘Alī al-Sāyis who describes several possibilities related to the meaning of the hadith.



The implications of the study are: 1) it is necessary to not only focused on the text solely when it is related to the exegesis methodology of the legal verses, but how to dialogue the existing reality in the society with the Qur'anic texts related to the law. By interpreting the reality and the texts of the Qur'an, it is expected to produce an understanding and interpretation which are really appropriate to the current situation and condition; 2) specifically for the issues of *qiṣāṣ* and the punishment of their successors (alleged), the interpretation of 'Alī al-Sāyis and 'Alī al-Ṣābūnī needs to be reviewed and contextualized with the current era. The reconstruction of the interpretation of *qiṣāṣ* legal verses in the future is expected to be an inspiration in establishing the Criminal Code Drafting of the homicide and persecution cases.



UNIVERSITAS ISLAM NEGERI

ALAUDDIN

UNIVERSITAS ISLAM NEGERI

M A K A S S A R

ALAUDDIN

M A K A S S A R

ABSTRAK

Nama : Muhammad Dirman Rasyid
NIM : 80600216003
Judul : Tafsir Ayat-ayat Hukum ‘Alī al-Sāyis dan ‘Alī al-Ṣābūnī
(Perbandingan Penafsiran Ayat-ayat Hukum Qīṣāṣ)

Tujuan dari penelitian ini adalah untuk mengetahui metodologi tafsir ‘Alī al-Sāyis dan ‘Alī al-Ṣābūnī dalam menafsirkan ayat-ayat hukum *qīṣāṣ*, menguraikan penafsiran keduanya terhadap ayat-ayat hukum *qīṣāṣ*, dan menganalisa kelebihan, keterbatasan serta sintesis kedua penafsiran tersebut.

Penelitian ini merupakan penelitian tafsir dan termasuk ke dalam penelitian kepastakaan (*library research*). Ditinjau dari data yang digunakan serta tujuan dari penelitian ini maka penelitian ini termasuk penelitian kualitatif. Pendekatan yang digunakan pada penelitian ini adalah pendekatan ilmu tafsir dan fikih. Sumber data pada penelitian ini dibagi menjadi dua, yaitu; sumber data primer dan sumber data sekunder. Sumber data primer penelitian ini adalah *Tafsīr Āyāt al-Aḥkām* karya ‘Alī al-Sāyis dan *Rawāi ‘ al-Bayān fī Tafsīr Āyāt al-Aḥkām min al-Qur’ān* karya ‘Alī al-Ṣābūnī. Adapun data sekundernya adalah semua literatur pustaka lainnya yang berkaitan dengan tema yang diteliti. Metode pengumpulan data yang digunakan adalah menelusuri dan mengumpulkan bahan-bahan pustaka serta literatur-literatur dari berbagai sumber yang berkesinambungan dengan objek pembahasan yang diteliti. Data yang terkumpul kemudian dianalisis dengan metode deksriptif analitik dan metode komparatif.

Hasil penelitian ini menunjukkan terdapat persamaan dan perbedaan antara ‘Alī al-Sāyis dan ‘Alī al-Ṣābūnī, di antara persamaannya adalah keduanya menggunakan metode *muqārān* dan menggabungkan tafsir *bi al-mas‘ūr* dan *bi al-ra‘yi* di dalam menguraikan penafsirannya terkait ayat-ayat hukum *qīṣāṣ* serta menyusun tafsirnya berdasarkan urutan surat dan ayat di dalam mushaf al-Qur’an. Keduanya tidak berbeda dalam memahami makna *qīṣāṣ*, yaitu menghukum pelaku sesuai dengan tindakannya terhadap korban. ‘Alī al-Sāyis dan ‘Alī al-Ṣābūnī sepakat bahwa (QS al-Baqarah/2: 178-179) merupakan perintah menegakkan hukum *qīṣāṣ* pada kasus pembunuhan dengan sengaja. Adapun perbedaannya antara lain, ‘Alī al-Sāyis membahas *qīṣāṣ* pada jiwa (QS al-Baqarah/2: 178-179) dan selain jiwa, (QS al-Mā’idah/5: 45), sementara itu ‘Alī al-Ṣābūnī hanya membahas terkait *qīṣāṣ* pada jiwa saja, sebab ia tidak membahas QS al-Mā’idah/5 :45 secara khusus. Dari aspek menentukan sikap atas perbedaan pendapat ulama, ‘Alī al-Ṣābūnī lebih tegas menyatakan sikapnya, berbeda dengan ‘Alī al-Sāyis yang pada umumnya tidak melakukan *tarjīḥ*, dan hanya memaparkan perbedaan pendapat para ulama. ‘Alī al-Ṣābūnī terkesan tekstual hal itu terlihat ketika ia memilih pendapat *Jumhūr* dan tidak melakukan penjelasan lebih jauh terhadap dalil yang digunakan *Jumhūr*, yaitu riwayat dari al-Bukhārī yang menyatakan seorang muslim tidak di-*qīṣāṣ* karena membunuh kafir *zimmī*. Hal ini berbeda dengan ‘Alī al-

Sāyis yang memaparkan beberapa kemungkinan-kemungkinan terkait makna hadis tersebut.

Implikasi dari penelitian ini adalah 1) Terkait metodologi dalam tafsir ayat-ayat hukum, perlu untuk tidak sekadar befokus pada teks semata, tetapi bagaimana mendialogkan realitas yang terjadi di masyarakat dengan teks-teks al-Qur'an yang berkaitan dengan hukum. Dengan mendialogkan realitas dan teks al-Qur'an, diharapkan menghasilkan pemahaman serta penafsiran yang benar-benar sesuai dengan situasi dan kondisi dewasa ini. 2) Khusus dalam persoalan *qiṣās* dan hukuman penggantinya (diat), penafsiran 'Alī al-Sāyis maupun 'Alī al-Ṣābūnī perlu untuk dikaji ulang serta dikontekstualisasikan dengan era saat ini. Rekonstruksi penafsiran ayat-ayat hukum *qiṣās* kedepannya diharapkan bisa menjadi inspirasi dalam penyusunan RKUHP dalam kasus pembunuhan dan penganiayaan.



BAB I

PENDAHULUAN

A. Latar Belakang Masalah

Al-Qur'an sebagai sumber pertama ajaran Islam mendapat perhatian yang sangat besar dari umat Islam. Perhatian yang demikian besarnya dapat dilihat dari dedikasi yang tinggi umat untuk menghafal al-Qur'an, mempelajarinya serta mengeluarkan hukum-hukum yang terkandung di dalamnya. Perhatian dan dedikasi yang tinggi terhadap al-Qur'an melahirkan berbagai macam ilmu berkaitan al-Qur'an yang dikenal dengan istilah ilmu-ilmu al-Qur'an, dan di antara ilmu-ilmu al-Qur'an adalah tafsir.¹

Tafsir merupakan bagian terpenting dari ilmu-ilmu al-Qur'an dan penerapannya melibatkan ilmu-ilmu al-Qur'an yang lain, seperti ilmu *asbāb al-nuzūl*, *nāsikh wa al-mansūkh*, *munāsabah*, dan sebagainya. Kedudukan tafsir yang demikian penting sebab tafsir sebagaimana dikatakan al-Zarkasyī (w. 794 H), merupakan ilmu yang digunakan untuk memahami kitab Allah swt. yang diturunkan kepada nabi Muhammad saw. menjelaskan maknanya dan mengeluarkan hukum yang terkandung di dalamnya. Sementara al-Ṣābi'ī (w. 1398 H) memandang bahwa tafsir merupakan penjelasan kalam Allah swt. atau menjelaskan lafal-lafal al-Qur'an dan pengertian-pengertiannya. Dari kedua pandangan ulama tersebut, tampak bahwa tafsir dapat diartikan sebagai suatu ilmu dan dapat juga berarti hasil pemahaman.²

¹Muhammad Sulaimān al-Farrā', *Tafsīr Āyāt al-Aḥkām wa Aḥammū Muallafatuhā* <http://site.iugaza.edu.ps/mfaraa/files.pdf> (10 Januari 2017), h. 1.

²Kadar M. Yusuf, *Studi al-Qur'an* (Jakarta: Amzah, 2009), h. 127-128.

Sebagai sebuah ilmu, peranan tafsir sangat besar dalam memahami al-Qur'an serta bagaimana mengeluarkan hukum yang terkandung di dalamnya kemudian diimplementasikan dalam kehidupan. Sebagai suatu hasil pemahaman terhadap al-Qur'an, juga tak kalah pentingnya, sebab al-Qur'an sebagai sumber ajaran Islam menempati posisi sentral bukan saja pada perkembangan ilmu-ilmu keislaman tetapi juga sebagai inspirator, pemandu dan pepadu gerakan umat Islam sepanjang empat belas abad sejarah pergerakan umat ini. Dengan demikian, pemahaman terhadap ayat-ayat al-Qur'an mempunyai peranan penting bagi maju-mundurnya umat.³

'Ālī al-Sāyis (w. 1396 H) memandang ilmu tafsir ibarat harta karun yang terpendam, tempat untuk menjelaskan hukum-hukum, penyingkap kebenaran, pemutus perkara. Seni penafsiran merupakan petunjuk dan mufasir adalah orang yang punya kepekaan yang tinggi, setiap kali ia menyelami al-Qur'an (dengan ilmu tafsir) maka akan menemukan hal yang baru dan tidak mungkin bagi yang lain menemukan hal yang persis denganya. Ketika seseorang menggeluti dan menelusuri tafsir, maka ia akan menemukan penafsiran-penafsiran serta metode-metode yang berbeda satu dengan yang lainnya.⁴ Hal ini dikarenakan objek kajian dari tafsir adalah kitab yang sempurna yaitu al-Qur'an. Menurut Quraish Shihab, al-Qur'an layaknya sebuah permata yang memancarkan cahaya yang berbeda-beda sesuai sudut pandang masing-masing.⁵

³M. Quraish Shihab, *Membumikan al-Qur'an: Fungsi dan Peran Wahyu dalam Kehidupan Masyarakat* (Cet. XIV; Bandung: Mizan, 1997), h. 83.

⁴Muhammad 'Ālī al-Sāyis, *Tafsīr Āyāt al-Aḥkām* (Al-Qāhirah: Al-Maktabah al-'Asriyah, 2002), h. 5.

⁵M. Quraish Shihab, *Wawasan al-Qur'an: Tafsir Tematik Atas Pelbagai Persoalan Umat* (Cet. II; Bandung: Mizan, 2007), h. 3.

Penafsiran yang berbeda-beda tersebut dikarenakan berbedanya kecenderungan para mufasir yang kemudian melahirkan berbagai corak penafsiran. Perbedaan corak dalam penafsiran juga tidak lepas dari isi kandungan al-Qur'an itu sendiri yang tidak hanya membincang satu persoalan. Secara garis besar isi kandungan al-Qur'an meliputi; pertama, tentang akidah, kedua tentang syariat (hukum fikih), ketiga tentang akhlak, keempat tentang kisah-kisah dan sejarah, kelima tentang janji dan ancaman, keenam isyarat ilmiah.⁶ Salah satu corak tafsir dari berbagai corak tersebut adalah tafsir dengan corak fikih, atau yang dikenal dengan istilah *tafsīr fuqahā'* atau *tafsīr ayāt al-aḥkām*, seperti kitab *Aḥkām al-Qur'ān* karya Ibn al-Arabi (w. 543 H), *al-Jāmi' li Aḥkām al-Qur'ān* karya al-Qurṭubī (w. 671 H), *Tafsīr Āyāt al-Aḥkām* karya 'Alī al-Sāyis (w. 1396 H) dan *Rawā' al-Bayān fī Tafsīr Āyāt al-Aḥkām min al-Qur'ān* karya 'Alī al-Ṣābūnī.

Penafsiran dengan corak fikih merupakan penafsiran yang berorientasi dan memusatkan penafsiran pada fikih (hukum Islam) baik ibadah maupun muamalat.⁷ *Tafsīr āyāt al-aḥkām* adalah tafsir terhadap ayat-ayat al-Qur'an yang mengandung hukum-hukum syariat.⁸ Penafsiran terhadap ayat-ayat hukum ini sangat penting dalam kehidupan manusia khususnya umat Islam, sebab orientasi dari penetapan hukum dalam al-Qur'an adalah untuk kepentingan manusia. Hal tersebut dapat dilihat dari turunnya al-Qur'an secara berangsur-angsur demikian pula penetapan suatu hukum secara bertahap pula.⁹

⁶Imād 'Abd al-Karīm Khaṣāwanih, "Manhaj al-Qur'ān al-Karīm fī 'Ard Āyāt al-Aḥkām", *Majallah al-Arduniyyah fī al-Dirāsāt al-Islāmiyyah* 5, no. 2 (1430 H/2009 M): 117.

⁷Faisal Ananda Arfa, dkk., *Metode Studi Islam* (Jakarta: Rajawali Pers, 2015), h. 74.

⁸'Alī Ibn Sulaimān al-'Ubaid, *Tafāsīr Āyāt al-Aḥkām wa Manāhijuhā*, juz 1 (Riyādh: Dār al-Tadmuriyyah, 2010), h. 39.

⁹Umar Shihab, *Kontekstualitas al-Qur'an: Kajian Tematik Atas Ayat-Ayat Hukum dalam al-Qur'an* (Cet. III; Jakarta: Permadani, 2005), h. 408.

Pada tafsir ayat-ayat hukum tidak semua ayat al-Qur'an ditafsirkan, hanya ayat-ayat mengandung unsur hukum yang ditafsirkan. Para ulama pun berbeda pendapat dalam menentukan berapa jumlah dari ayat-ayat hukum yang terdapat dalam al-Qur'an. Hal ini karena beberapa ulama berijtihad dalam menentukan apakah suatu ayat tersebut mengandung unsur hukum fikih atau tidak. Di antara jumlah ayat-ayat hukum yang paling populer adalah seratus lima puluh ayat, demikian menurut Ibn Qayyim al-Jauziyyah (w. 751 H). Sementara itu, menurut, al-Gazālī (w. 505 H) dan al-Rāzī (w. 606 H), ayat-ayat hukum berjumlah lima ratus ayat, ada juga yang berpendapat, jumlah ayat-ayat hukum sebanyak dua ratus ayat.¹⁰

Kemungkinan yang paling jelas dari penyebab berbedanya pendapat para ulama dalam menentukan jumlah ayat-ayat hukum adalah apa yang disampaikan al-Zarkasyī (w. 794 H). Ia membagi *uslub* al-Qur'an dalam masalah hukum kepada dua bagian. Pertama, secara jelas mengandung hukum, dan inilah yang paling banyak.¹¹ Sebagaimana dalam firman Allah swt. QS al-Baqarah/2: 183-184:

يَا أَيُّهَا الَّذِينَ ءَامَنُوا كُتِبَ عَلَيْكُمُ الصِّيَامُ كَمَا كُتِبَ عَلَى الَّذِينَ مِن قَبْلِكُمْ لَعَلَّكُمْ تَتَّقُونَ. أَيَّامًا مَّعْدُودَاتٍ فَمَن كَانَ مِنكُم مَّرِيضًا أَوْ عَلَى سَفَرٍ فَعِدَّةٌ مِّنْ أَيَّامٍ أُخَرَ وَعَلَى الَّذِينَ يُطِيقُونَهُ فِدْيَةٌ طَعَامُ مِسْكِينٍ فَمَن تَطَوَّعَ خَيْرًا فَهُوَ خَيْرٌ لَهُ وَأَن تَصُومُوا خَيْرٌ لَّكُمْ إِن كُنتُمْ تَعْلَمُونَ.

Terjemahnya:

Wahai orang-orang yang beriman! Diwajibkan atas kamu berpuasa sebagaimana diwajibkan atas orang-orang sebelum kamu agar kamu bertakwa. (Yaitu) beberapa hari tertentu. Maka barangsiapa di antara kamu sakit atau dalam perjalanan (lalu tidak berpuasa) maka (wajib mengganti) sebanyak hari

¹⁰Ali Ibn Sulaimān al-'Ubaid, *Tafāsir Āyāt al-Aḥkām wa Manāhijuhā*, juz 1, h. 46-47.

¹¹Badr al-Dīn Muḥammad Ibn 'Abdullāh al-Zarkasyī, *Al-Burhān fī 'Ulūm al-Qur'ān* (Al-Qāhirah: Dār al-Hadīṣ, 2006 M/1427 H), h. 332.

(yang dia tidak berpuasa itu) pada hari-hari yang lain. Dan bagi orang yang berat menjalankannya, wajib membayar *fidyah*, yaitu memberi makan seorang miskin. Tetapi, barangsiapa dengan kerelaan hati mengerjakan kebajikan maka itu lebih baik baginya, dan puasamu itu lebih baik bagimu jika kamu mengetahui.¹²

Adapun bagian kedua, menurut al-Zarkasyī (w. 794 H) adalah hukum yang ditemukan melalui cara *istinbāṭ*, pada bagian kedua ini terdapat dua model. Pertama *istinbāṭ* pada ayat tertentu tanpa menggabungkan dengan ayat yang lain, seperti *istinbāṭ* al-Syāfi'ī (w. 204 H) tentang haramnya masturbasi dari firman Allah swt. QS al-Mu'minūn/23: 6-7:¹³

إِلَّا عَلَىٰ أَزْوَاجِهِمْ أَوْ مَا مَلَكَتْ أَيْمَانُهُمْ فَإِنَّهُمْ غَيْرُ مَلُومِينَ. فَمَنِ ابْتَغَىٰ وَرَاءَ ذَلِكَ فَأُولَٰئِكَ هُمُ
الْعَادُونَ.

Terjemahnya:

Kecuali terhadap istri-istri mereka atau hamba sahaya yang mereka miliki; maka sesungguhnya mereka tidak tercela. Tetapi barangsiapa mencari di balik itu (zina, dan sebagainya) maka mereka itulah orang-orang yang melampaui batas.¹⁴

Model yang kedua adalah *istinbāṭ* pada ayat tertentu dengan menggabungkannya dengan ayat yang lain pada surat yang berbeda, sebagaimana *istinbāṭ* ulama *uṣūl* bahwa berhaknya seseorang mendapat hukuman akibat meninggalkan perintah dari firman Allah swt. QS Tāha/20: 93:

...أَفَعَصَيْتَ أَمْرِي.

Terjemahnya:

...apakah engkau telah (sengaja) melanggar perintahku?"¹⁵

¹²Kementerian Agama RI, *Al-Qur'an dan Terjemahnya* (Cet. III; Solo: Tiga Serangkai Pustaka Mandiri, 2013), h. 28.

¹³Badr al-Dīn Muḥammad Ibn 'Abdullāh al-Zarkasyī, *Al-Burhān fī 'Ulūm al-Qur'ān*, h. 332.

¹⁴Kementerian Agama RI, *Al-Qur'an dan Terjemahnya*, h. 342.

¹⁵Kementerian Agama RI, *Al-Qur'an dan Terjemahnya*, h. 318.

Dengan firman Allah swt. QS al-Jin/72: 23:

...وَمَنْ يَعِصِ اللَّهَ وَرَسُولَهُ فَإِنَّ لَهُ نَارَ جَهَنَّمَ....

Terjemahnya:

...Dan barangsiapa mendurhakai Allah dan Rasul-Nya maka sesungguhnya dia akan mendapat (azab) neraka Jahanam...¹⁶

Berdasarkan penelitian oleh para ulama, tafsir ayat-ayat hukum sudah ada pada masa Rasulullah saw., sahabat, dan tabi'in. Pada masa tersebut tafsir masih murni dan jauh dari hawa nafsu dan tujuan-tujuan tertentu.¹⁷ Namun, pada masa perkembangan selanjutnya setelah kemunculan mazhab-mazhab fikih, tafsir ayat-ayat diwarnai kefanatikan mufasir terhadap mazhab yang dianut, sehingga tidak lagi mengedepankan objektivitas dan toleransi perbedaan antar mazhab, tetapi mereka menafsirkan ayat-ayat hukum tersebut sesuai mazhabnya.¹⁸

Al-Jaṣṣāṣ (w. 370 H) misalnya, dalam tafsir ayat-ayat hukumnya tampak kefanatikannya terhadap mazhab hanafi, mazhab yang dianutnya dalam fikih. Bahkan ia juga menyerang mazhab-mazhab lainnya. Sebagai contoh ketika menafsirkan QS al-Nisā'/4: 23, terkait perempuan-perempuan yang haram untuk dinikahi. Al-Jaṣṣāṣ (w. 370 H) menyerang pendapat al-Syāfi'ī (w. 204 H) terkait hukum apakah boleh bagi seorang lelaki menikah dengan anak dari perempuan yang telah dizinahnya. Al-Jaṣṣāṣ (w. 370 H) mendebat pandangan al-Syāfi'ī (w. 204 H) dengan panjang lebar dan menyatakan bahwa pendapat al-Syāfi'ī (w. 204 H) pada persoalan tersebut sembarangan dan tidak ada artinya sama sekali.¹⁹

¹⁶Kementerian Agama RI, *Al-Qur'an dan Terjemahnya*, h. 573.

¹⁷Ahmad Muhammad al-Hushari, *Tafsīr Ayāt al-Aḥkām*, terj. Abdurrahman Kasdi, *Tafsir Ayat-Ayat Ahkam* (Jakarta: Pustaka al-Kautsar, 2014), h. 44.

¹⁸Muḥammad Ḥusain al-Ẓahabī, *Tafsīr wa al-Mufasssirūn*, juz 2 (Al-Kuwait: Dār al-Nawādir, 2010 M/1431 H), h. 434.

¹⁹Aḥmad Ibn 'Afi Abū Bakr al-Rāzī al-Jaṣṣāṣ, *Aḥkām al-Qur'ān*, juz 3 (Bairūt: Dār Iḥyā' al-Turās al-'Arabī, 1996 M/1416 H), h. 57-58.

Tafsir ayat-ayat hukum lainnya yang fanatik terhadap mazhab fikih yang dianut penulisnya adalah tafsir yang disusun oleh Ilkiyā al-Harrāsī (w. 504 H). Ilkiyā al-Harrāsī (w. 504 H) merupakan salah seorang ulama bermazhab *Syāfi'iyyah*, dalam tafsirnya tampak kefanatikannya terhadap mazhab fikih yang dianutnya dan tidak jarang pula mendebat mazhab-mazhab lain. Ia juga mengkritisi kritikan-kritikan al-Jaṣṣāṣ terhadap al-Syāfi'ī. Sebagai contoh dalam persoalan perempuan yang haram dinikahi terkait hukum lelaki menikah dengan anak dari perempuan yang telah dizinahinya, sebagaimana telah dipaparkan di atas bahwa al-Jaṣṣāṣ sangat keras mengkritik al-Syāfi'ī. Menanggapi hal tersebut Ilkiyā al-Harrāsī (w. 504 H), menyatakan bahwa al-Jaṣṣāṣ (w. 370 H) tidak mengerti sama sekali apa yang dimaksudkan oleh Imam al-Syāfi'ī (w. 204 H), dan tidak mampu membedakan suatu kondisi dengan kondisi yang lain, tiap kondisi ada hukum tersendiri yang sesuai dengannya.²⁰

Uraian di atas mengenai perbedaan ulama dalam menafsirkan ayat-ayat hukum dan kritikan-kritikan tajam yang menjurus pada kefanatikan mazhab tertentu adalah sebuah ironi, sebab hukum yang terdapat dalam al-Qur'an dimaksudkan untuk mengatur kehidupan manusia baik duniawi maupun ukhrawi agar selamat di dua kehidupan tersebut, justru menjadi pemantik perpecahan umat yang disebabkan kefanatikan terhadap mazhab tertentu dalam memahami ayat-ayat hukum. Berangkat dari hal-hal tersebut, maka penelitian terhadap tafsir ayat-ayat hukum, khususnya pada masa modern ini, menjadi hal yang penting.

Sebagaimana telah dipaparkan sebelumnya, tafsir ayat-ayat hukum merupakan tafsir yang membatasi diri pada ayat-ayat yang berbicara masalah hukum fikih, baik

²⁰Muḥammad 'Alī al-Ḥasan, *Al-Manār fī 'Uḥūm al-Qur'ān ma'a Madkhal ilā Usūl al-Tafsīr wa Maṣādirihī* (Bairūt: Mu'assasah al-Risālah, 2000 M/1421 H), h. 305.

ibadah dan muamalah ataupun hukum yang berkaitan dengan tindakan kriminal. Khusus dalam tindakan kriminal al-Qur'an menyebutkan beberapa kasus dengan menyertakan hukuman terkait kasus tersebut, di antara hal yang dimaksud adalah *qisās*.

Diskursus mengenai *qisās* sebagai bentuk hukuman terhadap tindakan pembunuhan secara sengaja ataupun sebagai hukuman terhadap penganiayaan secara sengaja yang menyebabkan seseorang terluka atau cacat selalu menjadi polemik dalam dunia Islam. Tidak sedikit yang menolak *qisās*, dengan alasan menyalahi Hak Asasi Manusia (HAM).²¹ *Qisās* juga dianggap sebagai bentuk keterbelakangan dalam penerapan hukum di dunia modern ini, sebab *qisās* merupakan kekejaman dan kejahatan terhadap kebebasan manusia, *qisās* hanya membawa manusia kembali hidup dalam sistem hukum rimba yang saling memangsa satu sama lain.²²

Ayat yang berbicara tentang *qisās* juga tak luput dari kritikan tajam oleh orang-orang yang tidak senang terhadap Islam, seperti dalam QS al-Baqarah/2: 178:

يَا أَيُّهَا الَّذِينَ آمَنُوا كُتِبَ عَلَيْكُمُ الْقِصَاصُ فِي الْقَتْلَى الْحُرُّ بِالْحُرِّ وَالْعَبْدُ بِالْعَبْدِ وَالْأُنْثَى بِالْأُنْثَى فَمَنْ عُفِيَ لَهُ مِنْ أَخِيهِ شَيْءٌ فَاتَّبِعْ بِالْمَعْرُوفِ وَأَدَاءٌ إِلَيْهِ بِإِحْسَانٍ ذَلِكَ تَخْفِيفٌ مِّن رَّبِّكُمْ وَرَحْمَةٌ فَمَنِ اعْتَدَى بَعْدَ ذَلِكَ فَلَهُ عَذَابٌ أَلِيمٌ. وَلَكُمْ فِي الْقِصَاصِ حَيَاةٌ يَا أُولِي الْأَلْبَابِ لَعَلَّكُمْ تَتَّقُونَ.

Terjemahnya:

Wahai orang-orang yang beriman! Diwajibkan atas kamu (melaksanakan) qisas berkenaan dengan orang yang dibunuh. Orang merdeka dengan orang merdeka,

²¹Siti Anisah, "Penerapan Hukum Qishas untuk Menegakkan Keadilan", *Jurnal Syaria* 4 (Juli 2016): h. 100.

²²Muhammad 'Abdul Fattāh Yahyā, "Suqūṭ al-Qisās fī al-Syarī'ah al-Islāmiyyah: Dirāsah al-Fiqhiyyah al-Muqāranah." *Thesis* (Gazah: Kulliyah al-Syarī'ah wa al-Qānūn, al-Jāmi'ah al-Islāmiyyah, 2011), h. 32.

hamba sahaya dengan hamba sahaya, perempuan dengan perempuan. Tetapi barangsiapa memperoleh maaf dari saudaranya, hendaklah dia mengikutinya dengan baik, dan membayar diat (tebusan) kepadanya dengan baik (pula). Yang demikian itu adalah keringanan dan rahmat dari Tuhanmu. Barangsiapa melampaui batas setelah itu, maka ia akan mendapat azab yang sangat pedih. Dan dalam qisas itu ada (jaminan) kehidupan bagimu, wahai orang-orang yang berakal, agar kamu bertakwa.²³

Sasaran kritik pada ayat di atas terletak pada redaksi *الْحُرُّ بِالْحُرِّ وَالْعَبْدُ بِالْعَبْدِ* وَالْأُنْثَىٰ بِالْأُنْثَىٰ, dengan berasumsi bahwa dalam hukum *qisās*, Islam tidak memperhatikan aspek persamaan hak di hadapan hukum (*equality before the law*), sebab ayat tersebut mengindikasikan bahwa *qisās* hanya berlaku pada pembunuhan oleh orang merdeka dengan orang merdeka, budak dengan budak, perempuan dengan perempuan. Lalu bagaiman jika laki-laki membunuh wanita ataupun sebaliknya, atau budak yang membunuh orang merdeka?

Berangkat dari uraian di atas, maka penting untuk melihat terkait penafsiran ayat tersebut. Sebab ayat tersebut berkaitan dengan aspek hukum maka dipilihlah tafsir dengan corak hukum atau tafsir aya-ayat hukum untuk mengkaji persoalan ini, khususnya tafsir ayat hukum yang lahir di era modern. Berkaitan dengan hal tersebut, maka penelitian ini mengkaji penafsiran ‘Alī al-Sāyis (w. 1396 H) dalam *Tafsīr Āyāt al-Aḥkām* dan karya ‘Alī al-Ṣabūnī pun dalam *Rawāi ‘al-Bayān fī Tafsīr Āyāt al-Aḥkām min al-Qur’ān* terhadap ayat-ayat hukum *qisās*.

Pemilihan penafsiran kedua tokoh tersebut dalam tafsirnya terkait ayat-ayat hukum *qisās* yang diteliti, didorong oleh faktor kepopuleran kedua tafsir tersebut. Kedua tafsir yang dimaksudkan merupakan dua kitab tafsir ayat-ayat hukum yang paling populer dewasa ini. Keduanya merupakan kitab wajib (diktat) pada mata kuliah *Tafsīr Āyāt al-Aḥkām* dua universitas Islam terkemuka di dunia. *Tafsīr Āyāt al-*

²³Kementerian Agama RI, *Al-Qur'an dan Terjemahnya*, h. 27.

Aḥkam karya ‘Alī al-Sāyis (w. 1396 H) merupakan diktat pada fakultas *Syarī’ah* di Universitas al-Azhar, Mesir. Adapun, *Rawāi ‘al-Bayān Tafsīr Āyāt al-Aḥkām min al-Qur’ān* karya ‘Alī al-Ṣābūnī, kitab wajib pada fakultas *Syarī’ah wa al-Qānūn* di Universitas Islamiyah, Saudi Arabia.²⁴

Hal menarik lainnya yang mendasari pemilihan kedua mufasir, latar belakang kehidupan sosial politik di mana kedua mufasir tersebut hidup. ‘Alī al-Sāyis (w. 1396 H) hidup di Mesir dan ‘Alī al-Ṣābūnī, kendati berasal dari Suriah, tetapi sejak tahun 1963 M, ia bermukim di Arab Saudi, hingga saat ini. Sebagaimana diketahui bahwa kedua negara Arab tersebut sangat berbeda dari *setting* sosial politik dan sistem pemerintahan. Mesir menganut sistem republik dan Saudi Arabia menganut sistem kerajaan Islam dan menerapkan syariat Islam.

Berkaitan dengan tempat di mana kedua mufasir hidup, terdapat asumsi yang berkembang bahwa Mesir dan Saudi Arabia berbeda dalam pandangan hukum Islam, yang melihat Saudi Arabia agak keras sebab mazhab yang dijadikan mazhab resmi adalah *Ḥanābilah* dibanding Mesir yang bermazhab *Ḥanafīyyah*.

‘Alī al-Sāyis (w. 1396 H) dan ‘Alī al-Ṣābūnī, dalam tafsir ayat-ayat hukumnya, seringkali berbeda dalam menafsirkan dan menentukan sikap terhadap ayat yang sedang ditafsirkan, selain itu metodologi yang ditempuh dan sistematika penyusunan kitabnya pun berbeda. Sebagai contoh, ketika menafsirkan surat al-Fātiḥah/1, pada pembahasan hukum bacaan al-Fātiḥah makmum, ‘Alī al-Ṣābūnī memilih pendapat *Malikiyyah*, bahwa bagi makmum membaca al-Fātiḥah pada salat

²⁴ ‘Alī Ibn Sulaimān al-‘Ubaid, *Tafsīr Āyāt al-Aḥkām wa Manāhijuhā*, juz 1, h. 567. Dan, Muḥammad Sulaimān al-Farra’, *Tafsīr Āyāt al-Aḥkām wa Ahammu Muallafatuhā*, h. 5.

*sirriyyah*²⁵ dan tidak pada salat *jahriyyah*²⁶, dengan alasan pandangan *Malikiyyah* tengah-tengan di antara pendapat-pendapat lainnya.²⁷ Adapun, ‘Alī al-Sāyis (w. 1396 H), membahas masalah persoalan ini bukan di QS al-Fātiḥah/1, tapi pada QS al-A‘raf/7: 204. Dalam persoalan tersebut ‘Alī al-Sāyis (w. 1396 H), hanya memaparkan pendapat ulama dan empat Imam mazhab, dan tidak melakukan *tarjih*.²⁸ Dalam persoalan tersebut tampaknya ‘Alī al-Sāyis (w. 1396 H) memilih untuk *tawaqquf*.

Berangkat dari uraian di atas, maka penelitian ini akan mengkaji penafsiran ‘Alī al-Sāyis (w. 1396 H) dan ‘Alī al-Ṣābūnī, terkait ayat-ayat hukum *qiṣāṣ* di dalam al-Qur’an. Dengan tujuan, mengetahui konsep *qiṣāṣ* di dalam al-Qur’an menurut penafsiran Alī al-Sāyis (w. 1396 H) dan ‘Alī al-Ṣābūnī. Selain itu, penelitian ini akan melihat apakah ada perbedaan atau persamaan antara Alī al-Sāyis (w. 1396 H) dan ‘Alī al-Ṣābūnī, dalam menafsirkan ayat tersebut, kemudian mengurai dan menganalisis kedua tafsir yang dimaksud berkaitan dengan ayat-ayat hukum *qiṣāṣ*.

B. Rumusan Masalah

Berdasarkan latar belakang yang telah diuraikan di atas, pokok masalah pada penelitian ini adalah “Bagaimana tafsir ayat-ayat hukum ‘Alī al-Sāyis dan ‘Alī al-Ṣābūnī terhadap ayat-ayat hukum *qiṣāṣ*?”. Bertolak dari pokok masalah tersebut, maka disusun rumusan masalah sebagai berikut:

²⁵Salat *sirriyyah* maksudnya, salat yang bacaan al-Qur’an tidak dibesarkan. Seperti, zuhur dan asar.

²⁶Salat *jahriyyah* maksudnya, salat yang bacaan al-Qur’an dibesarkan. Seperti, magrib, isya, dan subuh.

²⁷Muḥammad ‘Alī al-Sābūnī, *Rawāi‘ al-Bayān fī Tafsīr Āyāt al-Aḥkām min al-Qur’ān*, juz 1 (Jakarta: al-Dār al-‘Ālamiyyah, 2015 M/1436 H), h. 48.

²⁸Muḥammad ‘Alī al-Sāyis, *Tafsīr Āyāt al-Aḥkām*, taḥqīq. Ṣalāḥ ‘Uwaidah (Al-Qāhirah: Dār Nūrul al-Yaqīn, 2014 M/1435 H), h. 409-412.

1. Bagaimana metodologi tafsir ‘Alī al-Sāyis dan ‘Alī al-Ṣābūnī dalam menafsirkan ayat-ayat hukum *qiṣāṣ*?
2. Bagaimana penafsiran ‘Alī al-Sāyis dan ‘Alī al-Ṣābūnī ayat-ayat hukum *qiṣāṣ*?
3. Bagaimana kelebihan dan keterbatasan serta sintesis penafsiran ayat-ayat hukum ‘Alī al-Sāyis dan ‘Alī al-Ṣābūnī terhadap ayat-ayat hukum *qiṣāṣ*?

C. Pengertian Judul dan Ruang Lingkup Pembahasan

1. Pengertian Judul

Penelitian ini berjudul “Tafsir Ayat-ayat ‘Alī al-Sāyis dan ‘Alī al-Ṣābūnī (*Perbandingan Penafsiran Ayat-ayat Hukum Qiṣāṣ*)”. Untuk mendapatkan pemahaman yang jelas tentang penelitian ini, maka perlu untuk memaparkan bagian-bagian yang terdapat dalam judul penelitian ini, yakni; “Tafsir Ayat-Ayat Hukum ‘Alī al-Sāyis dan ‘Alī al-Ṣābūnī, Perbandingan Penafsiran, dan Ayat-ayat Hukum *Qiṣāṣ*”.

Berikut penjelasan mengenai bagian-bagian yang terdapat pada penelitian tesis ini:

a. Tafsir Ayat-Ayat Hukum ‘Alī al-Sāyis dan ‘Alī al-Ṣābūnī

Dalam Kamus Besar Bahasa Indonesia (KBBI), kata tafsir diartikan sebagai keterangan atau penjelasan tentang ayat-ayat al-Qur’an agar maksudnya lebih mudah dipahami.²⁹ Pada dasarnya, tafsir adalah kata serapan dari bahasa Arab تَفْسِيرًا, yang

²⁹Departemen Pendidikan Nasional, *Kamus Besar Bahasa Indonesia*, Edisi Ketiga (Jakarta: Balai Pustaka, 2001), h. 1118

merupakan nomina dari kata kerja *فَسَّرَ-يُفَسِّرُ*. Kata tersebut merupakan deviasi dari akar kata *فَسَّرَ* yang berarti penjelasan atas sesuatu.³⁰

Sementara itu, menurut istilah tafsir adalah ilmu yang membahas maksud al-Qur'an sesuai keinginan Allah swt. berdasarkan kemampuan manusia.³¹ Sedangkan, al-Žahabī (w. 1398 H) memandang bahwa tafsir bukanlah ilmu tapi ia merupakan penjelasan kalam Allah swt. atau ia merupakan penjelasan mengenai lafal-lafal al-Qur'an dan pemahaman terhadapnya.³² Maksud dari tafsir pada penelitian ini merujuk pada tafsir sebagai suatu ilmu dalam artian metode dalam penafsiran sekaligus tafsir penjelasan serta pemahaman terhadap ayat-ayat hukum.

Adapun maksud dari ayat-ayat hukum adalah ayat-ayat yang mengandung hukum fikih, baik ibadah maupun muamalat. Kemudian, 'Alī al-Sāyis (w. 1396 H) dan 'Alī al-Šābūnī, merujuk kepada dua penulis dari kitab *tafsīr āyāt al-aḥkām*. Jadi, maksud dari "Tafsir Ayat-Ayat Hukum 'Alī al-Sāyis (w. 1396 H) dan 'Alī al-Šābūnī" merujuk kepada kitab tafsir kedua mufasir tersebut, yaitu; *Tafsīr Āyāt al-Aḥkām* karya 'Alī al-Sāyis (w. 1396 H) dan *Rawā'ī al-Bayān Tafsīr Āyāt al-Aḥkām min al-Qur'ān* karya 'Alī al-Šābūnī.

b. Perbandingan Penafsiran Ayat-ayat Hukum *Qisās*

Dalam KBBI, perbandingan berarti perbedaan (selisih) kesamaan, persamaan.³³ Dalam ranah penelitian, perbandingan merupakan salah satu jenis

³⁰Abū al-Ḥusain Aḥmad Ibn Fāris, *Mu'jam Maqāyīs al-Lughah*, juz 4 (Bairūt: Dār al-Fikr, 1979 M/1399 H), h. 504.

³¹Muḥammad 'Abd al-'Aẓīm al-Zarqānī, *Manāhil al-'Irḥān fī 'Ulūm al-Qur'ān*, juz 2 (Bairūt: Dār al-Kitāb al-'Arabī, 1995 M/1415 H), h. 6.

³²Muḥammad Ḥusain al-Žahabī, *Tafsīr wa al-Mufasssirūn*, juz 1 (Al-Kuwait: Dār al-Nawādir, 2010 M/1431 H), h. 14.

³³Departemen Pendidikan Nasional, *Kamus Besar Bahasa Indonesia*, h. 100.

penelitian yang bermaksud menemukan persamaan-persamaan dan perbedaan-perbedaan tentang benda-benda, orang, prosedur kerja, ide-ide, kritik terhadap orang, kelompok, terhadap suatu ide atau suatu prosedur kerja.³⁴

Perbandingan dalam ranah penelitian merupakan kajian terhadap dua objek atau lebih dalam pengertian faktor yang sama, suatu faktor yang sama di mana ia terkait secara baik dengan persamaan ataupun perbedaan antara objek-objek eksplisit dan implisit. Dari pengertian tersebut maka dapat disimpulkan, suatu penelitian yang sifatnya perbandingan merupakan penelitian terhadap dua objek atau lebih untuk menemukan titik persamaan ataupun perbedaannya. Sementara itu, penafsiran merupakan kata yang berasal dari kata dasar tafsir kemudian ditambahkan konfiks 'pe-an' yang mempunyai makna di antaranya; sebagai suatu hasil dari perbuatan.

Perbandingan penafsiran dalam studi Ilmu al-Qur'an dan tafsir merupakan salah satu metode dalam menafsirkan al-Qur'an yang dikenal dengan istilah metode *muqāran*, yaitu penafsiran yang membandingkan penafsiran para mufasir pada satu atau sejumlah ayat kemudian memaparkan persamaan atau perbedaannya.³⁵

Pada penelitian ini, perbandingan penafsiran yang dimaksud adalah perbandingan penafsiran antara 'Alī al-Sāyis (w. 1396 H) dan 'Alī al-Ṣābūnī, terhadap ayat-ayat hukum *qiṣāṣ* di dalam al-Qur'an.

2. Ruang Lingkup Pembahasan

Berdasarkan penjelasan pada pengertian judul di atas, maka ruang lingkup penelitian ini adalah tafsir ayat-ayat hukum antara 'Alī al-Sāyis (w. 1396 H) dan 'Alī al-Ṣābūnī terkait ayat-ayat hukum *qiṣāṣ* di dalam al-Qur'an.

³⁴Suharsimi Arikunto, *Prosedur Penelitian: Suatu Pendekatan Praktik* (Cet. XV; Jakarta: Rineka Cipta, 2013), h. 310.

³⁵Abd. Muin Salim, dkk., *Metodologi Penelitian Tafsir Maudū'ī* (Yogyakarta: Pustaka al-Zikra, 2011 M/1433 H), h. 42.

Penelitian ini mengkaji perbandingan kedua tafsir ulama tersebut, baik tafsir sebagai suatu ilmu atau metodologi yang digunakan dalam penafsiran maupun tafsir hasil pemahaman terhadap kalam Allah swt. pada ayat-ayat hukum *qiṣāṣ* di dalam al-Qur'an.

D. Kajian Pustaka

Berkaitan dengan judul penelitian tesis ini, maka dilakukan serangkaian telaah terhadap literatur pustaka untuk mengetahui sejauh mana penelitian dan kajian tentang perbandingan tafsir ayat-ayat hukum *qiṣāṣ* di dalam al-Qur'an antara 'Alī al-Sāyis (w. 1396 H) dan 'Alī al-Ṣābūnī telah dilakukan oleh peneliti lain. Dengan demikian diharapkan tidak terjadi pengulangan kajian yang sama.

Dari hasil penelusuran literatur terkait dengan judul penelitian tesis yang diangkat, tampaknya belum ada penelitian secara khusus yang membandingkan kedua tafsir ayat-ayat hukum tersebut, dari aspek metodologi dan penafsirannya secara bersamaan terkait tema yang di angkat pada penelitian ini.

Pada dasarnya penelitian terhadap tafsir ayat-ayat hukum, baik dari segi metodologi maupun penafsiran mufasir bukanlah hal baru, telah banyak penelitian yang mengkaji masalah tersebut. Demikian pula dengan tafsir ayat-ayat hukum 'Alī al-Sāyis (w. 1396 H) dan 'Alī al-Ṣābūnī, telah ada penelitian yang mengkajinya. Hanya saja penelitian-penelitian tersebut mengkaji masing-masing dari kedua tafsir yang dimaksud, dan tidak meneliti perbandingannya. Terdapat juga penelitian yang membandingkan penafsiran 'Alī al-Sāyis (w. 1396 H) dan 'Alī al-Ṣābūnī, namun berbeda dengan tema yang diusung pada penelitian ini. Berikut hasil penelusuran terkait penelitian-penelitian yang dimaksud:

1. *Manhaj Muḥammad ‘Alī al-Sāyis fī Kitābihi Āyāt al-Aḥkām* oleh ‘Abdullāh al-Zayyut. Penelitian yang dimuat dalam *Majallah al-Ulūm al-Islāmiyyah* pada tahun 2014 ini, berbicara tentang metodologi al-Sāyis dalam kitab tafsir *āyāt aḥkām*-nya. Dalam penelitian ini, ‘Abdullāh al-Zayyut memaparkan secara singkat dan padat terkait metodologi al-Sāyis dalam tafsir *aḥkām*-nya. ‘Abd ‘Abdullāh al-Zayyut memaparkan bahwa ‘Alī al-Sāyis (w. 1396 H) dalam menafsirkan ayat mengedepankan tafsir dengan riwayat. ‘Alī al-Sāyis (w. 1396 H) juga melakukan kritik terhadap distorsi yang terdapat dalam penafsiran, menganalisis pendapat-pendapat *fuqahā’* lalu menyebutkan pendapat yang diutamakan tanpa fanatik terhadap mazhab tertentu, melakukan *istinbāṭ* sebagian hukum yang sesuai dengan realitas modern, mengkritik *syubḥāt* terkait hukum Islam oleh anti-Islam yang bertujuan melemahkan Islam dan muslim. Selain itu, ‘Alī al-Sāyis (w. 1396 H) memperhatikan persoalan *asbāb al-nuzūl* dan *munāsabah* antar ayat dalam melakukan penafsiran.

Terdapat dua perbedaan mendasar dari penelitian oleh ‘Abdullāh al-Zayyut dengan penelitian tesis ini. Pertama, ‘Abdullāh al-Zayyut hanya berfokus pada aspek metodologinya, sementara penelitian ini akan membahas metodologi tafsir dan hasil penafsiran ‘Alī al-Sāyis (w. 1396 H) dalam kitab tafsirnya terhadap ayat-ayat hukum *qiṣās*.

Kedua, penelitian pada tesis ini tidak hanya membahas tafsir ayat hukum ‘Alī al-Sāyis (w. 1396 H) tetapi juga terhadap penafsiran ‘Alī al-Ṣābūnī dan melakukan perbandingan antara keduanya.

2. *Rawāi’ al-Bayān Tafsīr Āyāt al-Aḥkām min al-Qur’ān al-Karīm Karya Muḥammad ‘Alī al-Ṣābūnī (Suatu Kajian Metodologis)* oleh Muhammad Patri

Arifin. Tesis yang ditulis pada tahun 2014 di Program Pascasarjana UIN Alauddin Makassar ini mengupas aspek metodologi kitab al-Ṣābūnī yaitu *Rawā' al-Bayān Tafsīr Āyāt al-Aḥkām min al-Qur'ān al-Karīm*. Kesimpulan dari penelitian yang dilakukan Muhammad Patri Arifin menunjukkan bahwa 'Alī al-Ṣābūnī, dalam penafsirannya mengedepankan tafsir dengan riwayat, namun terkadang pula menggunakan tafsir *bi al-ra'yi*, dari segi metode tafsir al-Ṣābūnī menggunakan metode *taḥlīlī*, *maudū'ī*, dan *muqāran*. Adapun dari segi coraknya, selain bercorak fikih juga bercorak hidayah, yaitu corak tafsir yang menekankan petunjuk al-Qur'an sebagai tujuan puncaknya, hal ini dapat dilihat dari *ḥikmah al-tasyrī'* atau hikmah-hikmah penetapan hukum yang selalu menjadi akhir dari tiap pembahasan.

Perbedaan penelitian oleh Muhammad Patri Arifin dengan peneliti ini terletak pada ruang lingkup pembahasannya. Muhammad Patri Arifin membahas kitab *Rawā' al-Bayān Tafsīr Āyāt al-Aḥkām min al-Qur'ān al-Karīm* karya 'Alī al-Ṣābūnī dari aspek metodologinya, sementara penelitian ini berfokus pada penafsiran 'Alī al-Ṣābūnī dalam kitab tafsirnya terhadap ayat-ayat hukum *qīṣāṣ*. Perbedaan kedua adalah penelitian ini merupakan penelitian yang membandingkan penafsiran 'Alī al-Ṣābūnī dalam kitab tafsirnya terhadap ayat-ayat hukum *qīṣāṣ* dengan penafsiran 'Alī al-Sāyis.

3. *Al-Syaikh Muḥammad 'Alī al-Ṣābūnī wa Manhajuhu fī Kitābihi "Rawā' al-Bayān Tafsīr fī Āyāt al-Aḥkām"*, sebuah tesis yang ditulis oleh Āmīnah Ma'yūh di Universitas al-Syahīd Ḥammah Lakhdar al-Wādī pada tahun 2014. Tesis ini meneliti 'Alī al-Ṣābūnī sebagai seorang mufasir dan metodenya dalam kitab *Rawā' al-Bayān Tafsīr fī Āyāt al-Aḥkām*. Hasil penelitian Āmīnah Ma'yūh

menunjukkan bahwa ‘Alī al-Ṣābūnī merupakan seorang ulama yang dalam dan luas ilmunya, mulia akhlaknya, beliau belajar dari guru-guru yang ahli di bidangnya dan beliau juga menghasilkan murid-murid yang alim. Adapun dari segi *manhaj*-nya dalam tafsir ayat hukumnya, beliau menggabungkan anantara *tafsīr bi al-ma’sūr* dan *tafsīr bi al-ra’yi*. Di dalam tafsir tersebut mencakup beberapa ilmu yang berkaitan dengan tafsir, seperti; ilmu-ilmu al-Qur’an, ilmu bahasa, fikih dan *uṣūl al-fiqh*. ‘Alī al-Ṣābūnī dalam menafsirkan tidak hanya merujuk pada kitab-kitab klasik tetapi juga kitab-kitab kontemporer. Sistematika penulisan tafsir ‘Alī al-Ṣābūnī sangat baik dan berbeda dengan kitab-kitab tafsir ayat hukum lainnya. Namun, ada beberapa kelemahan pada tafsir ayat hukum ‘Alī al-Ṣābūnī yang menjadi catatan Āmīnah Ma’yūh, di antaranya; tidak memasukkan semua ayat-ayat hukum, seperti ayat tentang hukum warisan, terdapat pula bukan ayat hukum yang dimasukkan, seperti ayat tentang menyembunyikan ilmu, dan ‘Alī al-Ṣābūnī terkadang menyebutkan hukum atau pendapat *fuqahā’* yang tidak sesuai dalil tanpa melakukan *tarjīh*.

Perbedaan penelitian oleh Āmīnah Ma’yūh dengan penelitian ini terletak pada ruang lingkup pembahasannya. Āmīnah Ma’yūh membahas kitab *Rawā’i ‘al-Bayān Tafsīr Āyāt al-Aḥkām min al-Qur’ān al-Karīm* karya ‘Alī al-Ṣābūnī dari aspek metologinya, sementara penelitian ini berfokus pada penafsiran ‘Alī al-Ṣābūnī dalam kitab tafsirnya terhadap ayat-ayat hukum *qiṣās*. Perbedaan kedua adalah penelitian ini merupakan penelitian yang membandingkan penafsiran ‘Alī al-Ṣābūnī dalam kitab tafsirnya terhadap ayat-ayat hukum *qiṣās* dengan penafsiran ‘Alī al-Sāyis.

4. *Epistemologi Penafsiran Ayat-ayat Ahkam: Analisis Komparasi Muhammad Ali as-Shabuni dan Muhammad Syahrur* oleh Junaedi. Penelitian ini dimuat dalam Prosiding Halaqoh Nasional dan Seminar Internasional Pendidikan Islam, Fakultas Tarbiyah dan Keguruan UIN Sunan Ampel, tahun 2015. Penelitian ini menyoal tentang struktur dasar epistemologi tafsir ayat-ayat *ahkām* ‘Alī al-Ṣābūnī dan Muhammad Syahrur dengan menggunakan pendekatan epistemik dengan metode perbandingan epistemologi penafsiran. Kesimpulan dari penelitian yang dilakukan Junaedi menunjukkan bahwa al-Ṣābūnī, meskipun seorang ulama kontemporer, pola pemikirannya skolastik, berbeda dengan Syahrur yang berpola pikir modern. Dari segi metode penafsiran, ‘Alī al-Ṣābūnī memadukan sistematika klasik dan modern yang menerapkan metode analisis (*tahlīlī*). Sedangkan Syahrur, menggunakan metode ijtihad dan hermeneutika. Adapun dari sisi tolok ukur kebenaran tafsir, ‘Alī al-Ṣābūnī memandang bahwa kebenaran tafsir dilihat dari kesesuaiannya dengan wahyu. Sementara Syahrur menilai, tolok ukur kebenaran tafsir dapat dilihat dari tiga hal; pertama, bersifat koherensi, kedua, bersifat korespondensi (sesuai dengan kenyataan empiris), dan ketiga bersifat pragmatis (berfungsi sebagai solusi problematika sosial keagamaan).
- Dari uraian di atas mengenai penelitian yang dilakukan Junaedi, jelas letak perbedaannya dengan penelitian tesis ini. Penelitian oleh Junaedi berfokus pada epistemologi tafsir ayat-ayat hukum antara ‘Alī al-Ṣābūnī dan Muhammad Syahrur, sementara penelitian ini mengkaji perbandingan metodologi tafsir serta penafsiran ‘Alī al-Sāyis dan ‘Alī al-Ṣābūnī dalam kitab tafsirnya terhadap ayat-ayat hukum *qiṣāṣ*.

5. *Penafsiran Muḥammad ‘Alī al-Sāyis dan Muḥammad ‘Alī al-Ṣābūnī tentang Ad’iyā’ dalam Tafsīr Āyāt Ahkām QS al-Aḥzāb [33]: 4-5*, skripsi yang ditulis oleh Atik Masfirah pada tahun 2010 untuk memperoleh gelar Sarjana Theologi Islam di Universitas Islam Negeri (UIN) Sunan Kalijaga, Yogyakarta. Skripsi ini berfokus pada penafsiran ‘Alī al-Sāyis (w. 1396 H) dan ‘Alī al-Ṣābūnī tentang hukum *ad’iyā’* (adopsi) dalam QS al-Aḥzāb/33 ayat 4-5. Hasil penelitian tersebut menunjukkan, dari segi definisi *ad’iyā’* tidak ada perbedaan di antara ‘Alī al-Sāyis (w. 1396 H) dan ‘Alī al-Ṣābūnī. Keduanya menafsirkan *ad’iyā’* sebagai tradisi Jahiliyah yang dihapuskan setelah datangnya Islam. Kedua mufasir tersebut juga tidak berbeda mengenai tidak bolehnya menganggap anak adopsi sebagai anak kandung, dalam arti memiliki persamaan hak. Bahkan sekedar menisbahkan nama orang tua adopsi pun tidak boleh.

Penelitian oleh Atik Masfirah sebagaimana telah diuraikan, meskipun membandingkan penafsiran ‘Alī al-Sāyis (w. 1396 H) dan ‘Alī al-Ṣābūnī, tetapi ruang lingkup dan fokus kajiannya berbeda dengan penelitian ini. Atik Masfirah berfokus pada penafsiran kedua mufasir tersebut dalam masalah *ad’iyā’*. Sementara penelitian ini mengkaji perbandingan metodologi tafsir serta penafsiran ‘Alī al-Sāyis dan ‘Alī al-Ṣābūnī dalam kitab tafsirnya terhadap ayat-ayat hukum *qīṣāṣ*.

Penelusuran penelitian yang relevan terkait ruang lingkup pembahasan yaitu ayat-ayat hukum *qīṣāṣ* juga dilakukan untuk mengetahui sejauh mana pembahasan tentang *qīṣāṣ* ini telah diteliti. Berikut penelitian yang dimaksud.

1. *Suqūṭ al-Qīṣāṣ fī al-Syarī‘ah al-Islāmiyah: Dirāsah Fiqhiyah Muqārānah*, tesis yang disusun oleh Muḥammad ‘Abdul Fattāh Yaḥyā di Jāmi‘ah al-Islāmiyyah,

Gazah pada tahun 2011. Tesis tersebut membincang masalah *Qīṣāṣ* dengan cukup detail dan perbandingan mazhab terkait *qīṣāṣ*, hasil penelitian tersebut menunjukkan bahwa *qīṣāṣ* dilakukan pada pembunuhan dan selainnya, *qīṣāṣ* merupakan hak manusia (korban), dalam arti korban dapat memaafkan pelaku dan *qīṣāṣ* batal dijatuhi kepada pelaku. *Qīṣāṣ* batal jika terjadi salah satu dari empat hal; pertama, orang yang hendak dikenakan hukuman *qīṣāṣ* meninggal sebelum dilaksakannya hukuman atau anggota badan yang akan di *qīṣāṣ* tidak ada, maka dalam hal ini pelaku harus membayar diat. Kedua, pelaku mendapatkan maaf dari korban atau wali korban (dalam hal pembunuhan). Ketiga, terjadinya perdamaian antara pelaku dan korban (dalam hal yang bukan pembunuhan) dengan pembayaran harta. Keempat, mewariskan *qīṣāṣ* dalam arti pembunuh mewariskan hukuman *qīṣāṣ* ke ahli warisnya, maka tidak bisa si ahli waris tidak bisa dijatuhi hukum *qīṣāṣ*.

Perbedaan penelitian oleh Muḥammad ‘Abdul Fattāh Yaḥyā dengan penelitian ini adalah penelitian oleh Muḥammad ‘Abdul Fattāh Yaḥyā merupakan penelitian dalam bidang *Fiqh al-Muqāran*, dan membahas *qīṣāṣ* dari sudut pandang fikih. Sementara penelitian ini, mengkaji *qīṣāṣ* sebagaimana termaktub dalam QS al-Baqarah/2 ayat 178-179 dari penafsiran ‘Alī al-Sāyis dan ‘Alī al-Ṣābūnī.

2. *Al-Qīṣāṣ fī al-Syarī‘ah al-Islāmiyyah (al-‘Uqūbah al-I’dām) baina al-Iqrār wa al-Ilgā’*. Paper yang ditulis oleh Ibrāhīm Kūntāwu dalam rangka *Mu’tamar al-Ṣānī wa al-‘Isyrūn* yang diselenggarakan Majlis al-A‘lā li Syu’ūn al-Islāmiyyah. Paper oleh Ibrāhīm Kūntāwu berfokus pada ketetapan *qīṣāṣ* sebagai salah satu hukum dalam Islam yang *ṣābit* di dalam al-Qur’an, sunnah dan *ijmā’*. Kemudian membahas pembagian *qīṣāṣ*, dalam paper tersebut dipaparkan bahwa *qīṣāṣ*

terdapat dua macam, yaitu; pada jiwa (pembunuhan), dan selain jiwa. Ibrāhīm Kūntāwu juga mengulas tentang *syubhāt* dan menkritisi *syubhāt* tersebut.

Perbedaan paper yang ditulis oleh Ibrāhīm Kūntāwu dengan penelitian ini terletak pada ruang lingkupnya. Penelitian ini berfokus pada ayat-ayat hukum *qiṣāṣ* pada *Tafsīr Āyāt al-Aḥkam* karya ‘Alī al-Sāyis dan *Rawā’ al-Bayān Tafsīr Āyāt al-Aḥkam min al-Qur’an* karya ‘Alī al-Ṣābūnī.

E. Kerangka Teoretis

Penelitian ini akan mengkaji perbandingan metodologi serta penafsiran ayat-ayat hukum *qiṣāṣ* dalam al-Qur’an pada kitab *Tafsīr Āyāt al-Aḥkam* karya ‘Alī al-Sāyis dan *Rawā’ al-Bayān Tafsīr Āyāt al-Aḥkam min al-Qur’an* karya ‘Alī al-Ṣābūnī.

Sebelum mengkaji metodologi serta penafsiran antara ‘Alī al-Sāyis (w. 1396 H) dan ‘Alī al-Ṣābūnī pada ayat-ayat hukum tentang *qiṣāṣ*, maka perlu untuk memaparkan konsep tentang ayat-ayat hukum dan konsep perbandingan tafsir atau konsep tafsir *muqāran*.

1. Konsep Ayat-ayat Hukum

Terdapat lebih dari enam ribu dua ratus ayat di dalam al-Qur’an,³⁶ apabila ditinjau dari isi kandungannya meliputi berbagai persoalan, yaitu; akidah, hukum, kisah-kisah, nasihat-nasihat, akhlak, perumpamaan-perumpamaan dan isyarat ilmiah.

Khusus untuk ayat-ayat yang mengandung hukum atau ayat-ayat hukum dalam al-Qur’an, terdapat beberapa term lain yang digunakan. Di antaranya; *āyāt al-*

³⁶Ayat al-Qur’an yang berjumlah enam ribu dua ratus lebih ayat tersebut merujuk kepada jumlah yang disepakati para ulama. Namun para ulama berbeda dalam berapa jumlah lainnya. Muḥammad Bakr Ismā‘īl, *Dirāsāt fī ‘Ulūm al-Qur’ān* (Bairūt: Dār al-Manār, 1999 M/1419 H), h. 65.

aḥkām (ayat-ayat hukum), *āyāt al-fiqhiyyah* (ayat-ayat tentang fikih), *fiqh al-kitāb* (fikih al-Qur'an), dan *aḥkām al-Qur'ān* (hukum-hukum al-Qur'an).³⁷

Ayat-ayat hukum atau dalam bahasa Arab disebut *āyāt al-aḥkām* di dalam al-Qur'an, merupakan term tersusun dari dua kata; *āyāt* dan *aḥkām*. Kata *āyāt* (آيات) merupakan bentuk plural dari *āyah* (آية) yang secara bahasa bermakna tanda yang jelas. Sedangkan menurut istilah, *āyah* (آية) adalah bagian dari al-Qur'an yang tersusun dan memiliki permulaan dan akhir di dalam sebuah surat.³⁸

Adapun kata *aḥkām*, merupakan bentuk plural dari kata *ḥukm* dan merupakan varian dari kata dasar *ḥakama* (حَكَمَ) yang secara leksikal bermakna pencegahan atau pelarangan.³⁹ Secara terminologis, ulama *usūl* mendefinisikan bahwa *ḥukm* adalah *khiṭāb al-syāri'* (pesan atau titah syariat) yang berkaitan dengan amaliah orang *mukallaf* yang bersifat wajib, pilihan, atau *waḍ'i*. Dari definisi tersebut, maka jelas bahwa *ḥukm* dalam pandangan ulama *usūl* adalah pesan atau titah syariat yang berkaitan dengan amaliah (perkataan ataupun perbuatan) orang-orang *mukallaf*. Dengan demikian, persoalan akidah tidak dalam istilah ini, sebab akidah berkenaan dengan keyakinan di dalam hati.⁴⁰

Dari perspektif ulama *usūl* tentang definisi *ḥukm*, maka yang dimaksud dengan ayat-ayat hukum adalah ayat-ayat berisikan pesan syariat terkait hukum *taḥlīfī*

³⁷Muhammad Amin Suma, *Pengantar Tafsir Ahkam* (Jakarta: RajaGrafindo Persada, 2001), h. 26.

³⁸Muḥammad 'Abd al-'Azīm al-Zarqānī, *Manāhil al-'Irḥān fī 'Ulūm al-Qur'ān*, juz 1 (Bairūt: Dār al-Kitāb al-'Arabī, 1995 M/1415 H), h. 274.

³⁹Abū al-Ḥusain Aḥmad Ibn Fāris, *Mu'jam Maqāyīs al-Lughah*, juz 2 (Bairūt: Dār al-Fikr, 1979 M/1399 H), h. 91.

⁴⁰Muḥammad Ibn Ṣāliḥ al-'Usaimīn, *Al-Uṣūl min 'Ilm al-Uṣūl* (Al-Dammām: Dār Ibn al-Jauzī, 1426 H), h. 10.

dan hukum *wad'ī*.⁴¹ Pengertian ayat-ayat hukum dari perspektif ulama *usūl* tidak jauh berbeda dengan para ulama-ulama lain. Muḥammad Sulaimān al-Farrā mengemukakan, mayoritas *fuqahā'* memandang ayat-ayat hukum ialah ayat-ayat yang dijadikan sebagai landasan hukum *syar'ī* yang bersifat '*amālī*'.⁴² Berkaitan dengan hal ini, Wahbah al-Zuhāfī (w. 2015 M) dalam *Uṣūl al-Fiqh al-Islāmī* menjelaskan bahwa hukum yang bersifat '*amālī*' adalah sesuatu yang bersumber dari perkataan, perbuatan, dan tindak-tanduk orang *mukallaf* yang meliputi dua persoalan pokok; pertama, persoalan ibadah, dan kedua, persoalan muamalah.⁴³

Al-Ṣāhibī (w. 1398 H) pun tidak jauh berbeda memaknai ayat-ayat hukum. Ia menuliskan dalam *Tafsīr wa al-Mufasssīrūn*, ayat-ayat hukum merupakan ayat-ayat yang memuat hukum fikih yang berkaitan dengan kemaslahatan kehidupan manusia di dunia dan akhirat.⁴⁴

Dari uraian di atas mengenai pengertian ayat-ayat hukum, maka secara sederhana ayat-ayat hukum dapat dirumuskan sebagai ayat-ayat yang mengandung hukum fikih atau ayat-ayat yang dijadikan landasan hukum fikih.

Meskipun relatif tidak ada perbedaan berarti di kalangan para ulama terkait pengertian ayat-ayat hukum, tetapi mereka berbeda dalam menentukan jumlah ayat-ayat hukum di dalam al-Qur'an.

Al-Gazālī (w. 505 H) berpendapat bahwa ayat-ayat *aḥkām* berjumlah lima ratus ayat, dan di antara ulama yang sependapat dengan Al-Gazālī (w. 505 H) yaitu;

⁴¹Abd Ilah Ḥaurī al-Ḥaurī, "Asbāb Ikhtilāf al-Mufasssīrīn fī Tafsīr Āyāt al-Aḥkām." *Thesis* (Al-Qāhirah: Kulīyyah Dār al-'Ulūm, Jāmi'ah al-Qāhirah, 2010 M/1422 H), h. 16.

⁴²Muḥammad Sulaimān al-Farrā', *Tafsīr Āyāt al-Aḥkām wa Ahammu Muallafatuhā*, h. 2.

⁴³Wahbah al-Zuhāfī, *Uṣūl al-Fiqh al-Islāmī*, juz 1 (Damasyq: Dār al-Fikr, 1986 M/1406 H), h. 438.

⁴⁴Muḥammad Ḥusain al-Ṣāhibī, *Tafsīr wa al-Mufasssīrūn*, juz 2, h. 432.

Ibn al-‘Arabī (w. 543 H), al-Rāzī (w. 606 H), Ibn Juzai al-Kalabī (w. 741 H) dan Ibn Qayyim al-Jauziyyah (w. 751 H).⁴⁵ Ṣiddīq Khān (w. 1307 H) menyatakan dalam *muqaddimah* tafsir *āyāt aḥkam*-nya, jumlah ayat-ayat hukum sekitar dua ratus ayat.⁴⁶ Sementara itu, menurut Ṭanṭāwī Jauharī (w. 1940 M), ayat-ayat hukum berjumlah seratus lima puluh ayat. Adapun ‘Abd Wahhāb Khallāf (w. 1956 M) berpendapat jumlah ayat-ayat hukum sekitar dua ratus dua puluh delapan ayat.⁴⁷

Ibn Daqīq al-‘Id (w. 702 H), mengkritik pembatasan jumlah ayat-ayat hukum tersebut. Menurutnya, ayat-ayat hukum tidak terbatas pada jumlah yang telah disebutkan para ulama, perbedaan jumlah ayat-ayat hukum tersebut disebabkan perbedaan tingkat kecerdasan dan pengetahuan dalam melihat *dilālāh* ayat-ayat al-Qur’an, kemungkinan pembatasan jumlah yang dimaksud adalah ayat-ayat hukum secara *ẓāhir* atau tersurat dan tidak memasukkan ayat-ayat yang mengandung unsur-unsur hukum secara tersirat.⁴⁸

Sejalan dengan yang disampaikan Ibn Daqīq al-‘Id (w. 702 H), al-Zarkasyī (w. 1398 H) juga berpendapat demikian, menurutnya pendapat al-Gazālī (w. 505 H) dan Ibn al-‘Arabī (w. 543 H) tentang ayat hukum yang berjumlah lima ratus ayat dipengaruhi oleh Maqātil Ibn Sulaimān (w. 150 H) sebagai orang pertama yang menyusun tentang ayat-ayat hukum secara independen yang terdiri dari lima ratus ayat. Akan tetapi yang harus dipahami bahwa jumlah itu mengacu pada ayat-ayat hukum yang eksplisit, jadi jumlah tersebut tidaklah mutlak, sebab petunjuk dalam

⁴⁵ Afi Sulaimān al-‘Ubaid, *Tafāsīr Āyāt al-Aḥkām wa Manāhijuhā*, juz 1, h. 46-47.

⁴⁶ Muḥammad Ṣiddīq Khān, *Nail al-Marām min Tafsīr Āyāt al-Aḥkām* (Bairūt: Dār al-Kutub al-‘Ilmiyyah, 2003), h. 9.

⁴⁷ Muhammad Amin Suma, *Pengantar Tafsir Ahkam*, h. 31.

⁴⁸ Abd Ilah Ḥaurī al-Ḥaurī, “Asbāb Ikhtilāf al-Mufasssīrīn fī Tafsīr Āyāt al-Aḥkām.”, h. 19.

suatu dalil bisa saja berbeda oleh tiap orang tergantung pada tingkat kecerdasan dan pengetahuan yang dimiliki. Sebagai contoh firman Allah swt. QS al-Taḥrīm/66: 11:

وَضَرَبَ اللَّهُ مَثَلًا لِّلَّذِينَ ءَامَنُوا امْرَأَتَ فِرْعَوْنَ إِذْ قَالَتْ رَبِّ ابْنِ لِي عِنْدَكَ بَيْتًا فِي الْجَنَّةِ وَنَجِّنِي مِّنْ فِرْعَوْنَ وَعَمَلِهِ وَنَجِّنِي مِنَ الْقَوْمِ الظَّالِمِينَ.

Terjemahnya:

Dan Allah membuat perumpamaan bagi orang-orang beriman, istri Fir'aun, ketika dia berkata, "Ya Tuhanku, bangunkanlah untukku sebuah rumah di sisi-Mu dalam surga dan selamatkanlah aku dari Fir'aun dan perbuatannya, dan selamatkanlah aku dari kaum yang zalim."⁴⁹

Secara eksplisit ayat di atas berbicara tentang do'a istri Fir'aun, namun al-Syāfi'ī (w. 204 H) menjadikan ayat di atas sebagai dalil sahnya pernikahan *ahl al-Kitāb*.⁵⁰ Al-Syāfi'ī (w. 204 H) memandang redaksi *امْرَأَتَ فِرْعَوْنَ* merupakan pengakuan al-Qur'an terhadap pernikahan *ahl al-Kitāb*.

Diskursus mengenai jumlah ayat-ayat *aḥkām* di dalam al-Qur'an tidak bisa dibatasi pada jumlah tertentu. Hal itu sangat dipengaruhi dari pengetahuan dan kemampuan mufasir atau pengkaji al-Qur'an dalam melihat isi kandungan ayat-ayat al-Qur'an. Maka sangatlah wajar jika terdapat banyak perbedaan pendapat ulama dalam menentukan jumlah ayat-ayat *aḥkām*.

Dari segi model penyajian ayat-ayat hukum dalam al-Qur'an, secara umum dapat diklasifikasi ke 3 bentuk; pertama, menyajikan hukum secara umum tanpa perincian, seperti ayat-ayat tentang perintah salat. Pada ayat-ayat tersebut hanya berisi perintah untuk mendirikan salat tanpa merinci penjelasan mengenai bagaimana cara melakukannya, syarat dan rukunnya. Kedua, memaparkan hukum secara rinci,

⁴⁹Kementerian Agama RI, *Al-Qur'an dan Terjemahnya*, h. 561.

⁵⁰Abd Ilah Ḥaurī al-Ḥaurī, "Asbāb Ikhtilāf al-Mufasssīrīn fī Tafsīr Āyāt al-Aḥkām.", h. 18-19.

seperti pada ayat tentang hukum warisan,⁵¹ tentang talak⁵² dan sebagainya. Ketiga, menyebutkan hukum asli suatu persoalan dengan isyarat, lalu *sunnah* menyempurnakan hukum-hukum tersebut, seperti dalam firman Allah swt. QS al-Nisā'/4: 25, pada ayat tersebut dinyatakan bahwa hukuman bagi hamba sahaya yang melakukan perzinahan adalah setengah dari hukuman orang yang merdeka. Ketentuan ini kemudian digeneralisasi menjadi kaidah syariat untuk hukuman-hukuman lainnya untuk hamba sahaya.⁵³

Adapun dari segi dialektika bahasa hukum al-Qur'an, Muḥammad al-Khuḍarī Bik (w. 1345 H) menyatakan bahwa al-Qur'an tidak hanya menggunakan satu bentuk redaksi untuk menyatakan perintah, larangan ataupun sesuatu yang sifatnya pilihan, melainkan menggunakan beragam. Dalam menyatakan perintah al-Qur'an menggunakan redaksi-redaksi di antaranya:⁵⁴

- a. Menyatakan dengan jelas perintah tersebut, sebagaimana firman Allah swt. QS al-Nahl/16: 90:

إِنَّ اللَّهَ يَأْمُرُ بِالْعَدْلِ وَالْإِحْسَانِ وَإِيتَاءِ ذِي الْقُرْبَىٰ وَيَنْهَىٰ عَنِ الْفَحْشَاءِ وَالْمُنْكَرِ وَالْبَغْيِ يَعِظُكُمْ لَعَلَّكُمْ تَذَكَّرُونَ.

Terjemahnya:

Sesungguhnya Allah menyuruh (kamu) berlaku adil dan berbuat kebajikan, memberi bantuan kepada kerabat, dan Dia melarang (melakukan) perbuatan

⁵¹Lihat QS al-Nisā'/4: 11.

⁵²Lihat QS al-Ṭalāq/65: 1-4.

⁵³Imād 'Abd al-Karīm Khaṣāwanih, "Manhaj al-Qur'ān al-Karīm fī 'Ard Āyāt al-Aḥkām", h. 120-121.

⁵⁴Muḥammad al-Khuḍarī Bik, *Tārīkh al-Tasyrī' al-Islāmī* (Cet. VIII; [t.t.]: Dār al-Fikr, 1967 M/ 1387 H), h. 24-26.

keji, kemungkaran, dan permusuhan. Dia memberi pengajaran kepadamu agar kamu dapat mengambil pelajaran.⁵⁵

- b. Menginformasikan tentang perbuatan yang diwajibkan kepada objek pembicaraan oleh ayat al-Qur'an. Seperti firman Allah swt. QS al-Baqarah/2: 178:

يَا أَيُّهَا الَّذِينَ آمَنُوا كُتِبَ عَلَيْكُمُ الْقِصَاصُ فِي الْقَتْلَى

Terjemahnya:

Wahai orang-orang yang beriman! Diwajibkan atas kamu (melaksanakan) qisas berkenaan dengan orang yang dibunuh...⁵⁶

- c. Informasi mengenai suatu perbuatan diwajibkan kepada seluruh manusia atau suatu kelompok tertentu. Contohnya firman Allah swt. QS Āl 'Imrān/3: 97:

...وَلِلَّهِ عَلَى النَّاسِ حِجُّ الْبَيْتِ مَنِ اسْتَطَاعَ إِلَيْهِ سَبِيلًا

Terjemahnya:

Dan (di antara) kewajiban manusia terhadap Allah adalah melaksanakan ibadah haji ke Baitullah, yaitu bagi orang-orang yang mampu mengadakan perjalanan ke sana.⁵⁷

- d. Menggunakan redaksi perintah, dalam hal ini *fi 'l al-amr* (kata kerja perintah) atau *fi 'l al-muḍāri'* yang dibarengi dengan *lām*. Seperti firman Allah swt. QS al-Baqarah/2: 238:

حَافِظُوا عَلَى الصَّلَوَاتِ وَالصَّلَاةِ الْوُسْطَى وَقُومُوا لِلَّهِ قَانِتِينَ.

Terjemahnya:

Peliharalah semua salat dan salat wusta. Dan laksanakanlah (salat) karena Allah dengan khusyuk.⁵⁸

⁵⁵Kementerian Agama RI, *Al-Qur'an dan Terjemahnya*, h. 277.

⁵⁶Kementerian Agama RI, *Al-Qur'an dan Terjemahnya*, h. 27.

⁵⁷Kementerian Agama RI, *Al-Qur'an dan Terjemahnya*, h. 62.

Dan QS al-Haj/22: 29:

ثُمَّ لِيَقْضُوا تَفَثَهُمْ وَلْيُوفُوا نُذُورَهُمْ وَلْيَطَّوَّفُوا بِالْبَيْتِ الْعَتِيقِ.

Terjemahnya:

Kemudian, hendaklah mereka menghilangkan kotoran (yang ada di badan) mereka, menyempurnakan nazar-nazar mereka dan melakukan tawaf sekeliling rumah tua (Baitullah).⁵⁹

- e. Menggunakan kata *fard*, sebagaimana firman Allah swt. QS al-Aḥzāb/33: 50:

...قَدْ عَلِمْنَا مَا فَرَضْنَا عَلَيْهِمْ فِي أَزْوَاجِهِمْ وَمَا مَلَكَتْ أَيْمَانُهُمْ لِكَيْلَا يَكُونَ عَلَيْكَ حَرَجٌ....

Terjemahnya:

Kami telah mengetahui apa yang Kami wajibkan kepada mereka tentang istri-istri mereka dan hamba sahaya yang mereka miliki agar tidak menjadi kesempitan bagimu.⁶⁰

- f. Menyebutkan suatu perbuatan sebagai kewajiban pada syarat-syarat tertentu, namun hal ini tidak umum ditemui, seperti firman Allah swt. QS al-Baqarah/2: 196:

وَأَتُمُوا الْحَجَّ وَالْعُمْرَةَ لِلَّهِ فَإِنْ أُخْصِرْتُمْ فَمَا اسْتَيْسَرَ مِنَ الْهَدْيِ وَلَا تَحْلِفُوا رُءُوسَكُمْ حَتَّى يَبْلُغَ الْهَدْيُ مَحَلَّهُ فَمَنْ كَانَ مِنْكُمْ مَرِيضًا أَوْ بِهِ أَذًى مِنْ رَأْسِهِ فَفِدْيَةٌ مِنْ صِيَامٍ أَوْ صَدَقَةٍ أَوْ نُسْكِ فَإِذَا أَمِنْتُمْ فَمَنْ تَمَعَ بِالْعُمْرَةِ إِلَى الْحَجِّ فَمَا اسْتَيْسَرَ مِنَ الْهَدْيِ فَمَنْ لَمْ يَجِدْ فَصِيَامُ ثَلَاثَةِ أَيَّامٍ فِي الْحَجِّ وَسَبْعَةٍ إِذَا رَجَعْتُمْ تِلْكَ عَشْرَةٌ كَامِلَةٌ ذَلِكَ لِمَنْ لَمْ يَكُنْ أَهْلُهُ حَاضِرِي الْمَسْجِدِ الْحَرَامِ وَاتَّقُوا اللَّهَ وَاعْلَمُوا أَنَّ اللَّهَ شَدِيدُ الْعِقَابِ.

Terjemahnya:

Dan sempurnakanlah ibadah haji dan umrah karena Allah. Tetapi jika kamu terkepung (oleh musuh), maka (sembelihlah) hadyu yang mudah didapat, dan jangan kamu mencukur kepalamu, sebelum hadyu sampai di tempat

⁵⁸Kementerian Agama RI, *Al-Qur'an dan Terjemahnya*, h. 39.

⁵⁹Kementerian Agama RI, *Al-Qur'an dan Terjemahnya*, h. 335.

⁶⁰Kementerian Agama RI, *Al-Qur'an dan Terjemahnya*, h. 424.

penyembelihannya. Jika ada di antara kamu yang sakit atau ada gangguan di kepalanya (lalu dia bercukur), maka dia wajib ber-fidyah, yaitu berpuasa, bersedekah atau berkorban. Apabila kamu dalam keadaan aman, maka barangsiapa mengerjakan umrah sebelum haji, dia (wajib menyembelih) hadyu yang mudah didapat. Tetapi jika dia tidak mendapatkannya, maka dia (wajib) berpuasa tiga hari dalam (musim) haji dan tujuh (hari) setelah kamu kembali. Itu seluruhnya sepuluh (hari). Demikian itu, bagi orang yang keluarganya tidak ada (tinggal) di sekitar Masjidilharam. Bertakwalah kepada Allah dan ketahuilah bahwa Allah sangat keras hukuman-Nya.⁶¹

- g. Menyebutkan suatu perbuatan dengan dibarengi lafal *khair*. Seperti Allah swt. QS al-Baqarah/2: 220:

... وَيَسْأَلُونَكَ عَنِ الْيَتَامَىٰ قُلْ إِصْلَاحٌ لَهُمْ خَيْرٌ وَإِنْ تُخَالِطُوهُمْ فَإِخْوَانُكُمْ....

Terjemahnya:

Mereka menanyakan kepadamu (Muhammad) tentang anak-anak yatim. Katakanlah, “Memperbaiki keadaan mereka adalah baik!” Dan jika kamu mempergauli mereka, maka mereka adalah saudara-saudaramu.⁶²

- h. Menyebutkan suatu perbuatan yang dibarengi dengan janji ganjaran yang baik, seperti firman Allah swt. QS al-Baqarah/2: 245:

مَنْ ذَا الَّذِي يُقْرِضُ اللَّهَ قَرْضًا حَسَنًا فَيُضَاعِفَهُ لَهُ أَضْعَافًا كَثِيرَةً وَاللَّهُ يَقْبِضُ وَيَبْسُطُ وَإِلَيْهِ تُرْجَعُونَ.

Terjemahnya:

Barangsiapa meminjami Allah dengan pinjaman yang baik maka Allah melipatgandakan ganti kepadanya dengan banyak. Allah menahan dan melapangkan (rezeki) dan kepada-Nyalah kamu dikembalikan.⁶³

- i. Mensifati suatu perbuatan dengan menyatakan hal itu baik atau hal tersebut jalan menuju kebaikan. Sebagaimana firman Allah swt. QS al-Baqarah/2: 177:

⁶¹Kementerian Agama RI, *Al-Qur'an dan Terjemahnya*, h. 30.

⁶²Kementerian Agama RI, *Al-Qur'an dan Terjemahnya*, h. 35.

⁶³Kementerian Agama RI, *Al-Qur'an dan Terjemahnya*, h. 39.

...وَلَكِنَّ الْبِرَّ مَنْ آمَنَ بِاللَّهِ وَالْيَوْمِ الْآخِرِ وَالْمَلَائِكَةِ وَالْكِتَابِ وَالنَّبِيِّينَ وَآتَى الْمَالَ عَلَى حُبِّهِ ذَوِي الْقُرْبَىٰ وَالْيَتَامَىٰ وَالْمَسَاكِينَ وَابْنَ السَّبِيلِ وَالسَّائِلِينَ وَفِي الرِّقَابِ وَأَقَامَ الصَّلَاةَ وَآتَى الزَّكَاةَ وَالْمُوفُونَ بِعَهْدِهِمْ إِذَا عَاهَدُوا وَالصَّابِرِينَ فِي الْبَأْسَاءِ وَالضَّرَاءِ وَحِينَ الْبَأْسِ أُولَئِكَ الَّذِينَ صَدَقُوا وَأُولَئِكَ هُمُ الْمُتَّقُونَ.

Terjemahnya:

Tetapi kebajikan itu ialah (kebajikan) orang yang beriman kepada Allah, hari akhir, malaikat-malaikat, kitab-kitab, dan nabi-nabi dan memberikan harta yang dicintainya kepada kerabat, anak yatim, orang-orang miskin, orang-orang yang dalam perjalanan (musafir), peminta-minta, dan untuk memerdekakan hamba sahaya, yang melaksanakan salat dan menunaikan zakat, orang-orang yang menepati janji apabila berjanji, dan orang yang sabar dalam kemelaratan, penderitaan dan pada masa peperangan. Mereka itulah orang-orang yang benar, dan mereka itulah orang-orang yang bertakwa.⁶⁴

Demikian pula redaksi yang digunakan al-Qur'an untuk menyatakan larangan pun beragam, di antaranya:⁶⁵

- a. Menyatakan dengan jelas larangan tersebut, sebagaimana firman Allah swt. QS al-Nahl/16: 90:

...وَيَنْهَىٰ عَنِ الْفَحْشَاءِ وَالْمُنْكَرِ وَالْبَغْيِ يَعِظُكُمْ لَعَلَّكُمْ تَذَكَّرُونَ.

Terjemahnya:

Dan Dia melarang (melakukan) perbuatan keji, kemungkaran, dan permusuhan.⁶⁶

- b. Menggunakan redaksi pengharaman (*al-tahrīm*), seperti firman Allah swt. QS al-A'raf/7: 33:

قُلْ إِنَّمَا حَرَّمَ رَبِّي الْفَوَاحِشَ مَا ظَهَرَ مِنْهَا وَمَا بَطَنَ وَالْإِثْمَ وَالْبَغْيَ بِغَيْرِ الْحَقِّ وَأَنْ تُشْرِكُوا بِاللَّهِ مَا لَمْ يُنَزِّلْ بِهِ سُلْطَانًا وَأَنْ تَقُولُوا عَلَى اللَّهِ مَا لَا تَعْلَمُونَ.

⁶⁴Kementerian Agama RI, *Al-Qur'an dan Terjemahnya*, h. 27.

⁶⁵Muhammad al-Khudari Bik, *Tārīkh al-Tasyrī' al-Islāmī*, h. 26-28.

⁶⁶Kementerian Agama RI, *Al-Qur'an dan Terjemahnya*, h. 277.

Terjemahnya:

Katakanlah (Muhammad), “Tuhanku hanya mengharamkan segala perbuatan keji yang terlihat dan yang tersembunyi, perbuatan dosa, perbuatan zalim tanpa alasan yang benar, dan (mengharamkan) kamu mempersekutukan Allah dengan sesuatu, sedangkan Dia tidak menurunkan alasan untuk itu, dan (mengharamkan) kamu membicarakan tentang Allah apa yang tidak kamu ketahui.”⁶⁷

- c. Menyatakan ketidakhalalan suatu perbuatan, seperti Allah swt. QS al-Nisā’/4: 19:

يَا أَيُّهَا الَّذِينَ آمَنُوا لَا يَحِلُّ لَكُمْ أَنْ تَرِثُوا النِّسَاءَ كَرْهًا وَلَا تَعْضُلُوهُنَّ لِتَذْهَبُوا بِبَعْضِ مَا آتَيْتُمُوهُنَّ إِلَّا أَنْ يَأْتِيَنَّ بِفَاحِشَةٍ مُبَيَّنَةٍ وَعَاشِرُوهُنَّ بِالْمَعْرُوفِ فَإِنْ كَرِهْتُمُوهُنَّ فَعَسَى أَنْ تَكْرَهُوا شَيْئًا وَيَجْعَلَ اللَّهُ فِيهِ خَيْرًا كَثِيرًا.

Terjemahnya:

Wahai orang-orang beriman! Tidak halal bagi kamu mewarisi perempuan dengan jalan paksa dan janganlah kamu menyusahkan mereka karena hendak mengambil kembali sebagian dari apa yang telah kamu berikan kepadanya, kecuali apabila mereka melakukan perbuatan keji yang nyata. Dan bergaullah dengan mereka menurut cara yang patut. Jika kamu tidak menyukai mereka, (maka bersabarlah) karena boleh jadi kamu tidak menyukai sesuatu, padahal Allah menjadikan kebaikan yang banyak padanya.⁶⁸

- d. Menggunakan redaksi larangan, yaitu *fi l al-muḍāri‘* yang didahului *lā al-nāhiyah* atau *fi l al-amr* yang mempunyai makna pelarangan (وَدَّرَ، وَاجْتَنَبَ). Contoh, firman Allah swt. QS al-An‘ām/6: 120:

وَدَرُوا ظَاهِرَ الْإِثْمِ وَبَاطِنَهُ إِنَّ الَّذِينَ يَكْسِبُونَ الْإِثْمَ سَيُجْزَوْنَ بِمَا كَانُوا يَقْتَرِفُونَ.

Terjemahnya:

Dan tinggalkanlah dosa yang terlihat ataupun yang tersembunyi. Sungguh, orang-orang yang mengerjakan (perbuatan) dosa kelak akan diberi balasan sesuai dengan apa yang mereka kerjakan.⁶⁹

⁶⁷Kementerian Agama RI, *Al-Qur'an dan Terjemahnya*, h. 154.

⁶⁸Kementerian Agama RI, *Al-Qur'an dan Terjemahnya*, h. 80.

⁶⁹Kementerian Agama RI, *Al-Qur'an dan Terjemahnya*, h. 143.

- e. Menyatakan dengan penafian kebaikan suatu perbuatan, seperti firman Allah swt.

QS al-Baqarah/2: 177:

لَيْسَ الْبِرُّ أَنْ تُوَلُّوا وُجُوهَكُمْ قِبَلَ الْمَشْرِقِ وَالْمَغْرِبِ....

Terjemahnya:

Kebajikan itu bukanlah menghadapkan wajahmu ke arah timur dan ke barat,⁷⁰

- f. Menafikan eksistensi suatu perbuatan, seperti Allah swt. QS al-Baqarah/2: 193:

...فَإِنْ انْتَهَوْا فَلَا عُدْوَانَ إِلَّا عَلَى الظَّالِمِينَ.

Terjemahnya:

Jika mereka berhenti, maka tidak ada (lagi) permusuhan, kecuali terhadap orang-orang zalim.⁷¹

- g. Menyebutkan suatu perbuatan yang disertai dengan ganjaran dosa atas perbuatan tersebut, sebagaimana firman Allah swt. QS al-Baqarah/2: 181:

فَمَنْ بَدَّلَهُ بَعْدَمَا سَمِعَهُ فَإِنَّمَا إِثْمُهُ عَلَى الَّذِينَ يُبَدِّلُونَهُ إِنَّ اللَّهَ سَمِيعٌ عَلِيمٌ.

Terjemahnya:

Barangsiapa mengubahnya (wasiat itu), setelah mendengarnya, maka sesungguhnya dosanya hanya bagi orang yang mengubahnya. Sungguh, Allah Maha Mendengar, Maha Mengetahui.⁷²

- h. Menyebutkan suatu perbuatan disertai dengan ancaman, seperti firman Allah swt.

QS al-Taubah/9: 34:

...وَالَّذِينَ يَكْنِزُونَ الذَّهَبَ وَالْفِضَّةَ وَلَا يُنْفِقُوهَا فِي سَبِيلِ اللَّهِ فَبَشِّرْهُمْ بِعَذَابٍ أَلِيمٍ.

⁷⁰Kementerian Agama RI, *Al-Qur'an dan Terjemahnya*, h. 27.

⁷¹Kementerian Agama RI, *Al-Qur'an dan Terjemahnya*, h. 30.

⁷²Kementerian Agama RI, *Al-Qur'an dan Terjemahnya*, h. 27.

Terjemahnya:

Dan orang-orang yang menyimpan emas dan perak dan tidak menginfakkannya di jalan Allah, maka berikanlah kabar gembira kepada mereka, (bahwa mereka akan mendapat) azab yang pedih.⁷³

- i. Menyatakan keburukan pada suatu perbuatan, seperti firman Allah swt. QS *Al 'Imrān*/3: 180:

وَلَا يَخْسِبَنَّ الَّذِينَ يَبْخُلُونَ بِمَا آتَاهُمُ اللَّهُ مِنْ فَضْلِهِ هُوَ خَيْرًا لَّهُمْ بَلْ هُوَ شَرٌّ لَّهُمْ سَيُطَوَّقُونَ مَا بَخُلُوا بِهِ يَوْمَ الْقِيَامَةِ وَلِلَّهِ مِيرَاثُ السَّمَاوَاتِ وَالْأَرْضِ وَاللَّهُ بِمَا تَعْمَلُونَ خَبِيرٌ .

Terjemahnya:

Dan jangan sekali-kali orang-orang yang kikir dengan apa yang diberikan Allah kepada mereka dari karunia-Nya mengira bahwa (kikir) itu baik bagi mereka, padahal (kikir) itu buruk bagi mereka. Apa (harta) yang mereka kikirkan itu akan dikalungkan (di lehernya) pada hari Kiamat. Milik Allah-lah warisan (apa yang ada) di langit dan di bumi. Allah Mahateliti apa yang kamu kerjakan.⁷⁴

Adapun redaksi yang digunakan al-Qur'an untuk menyatakan sesuatu yang boleh (*ibāḥah*) dalam arti perbuatan tersebut dapat dilaksanakan dan dapat pula ditinggalkan, sebagai berikut:⁷⁵

- a. Menggunakan lafal halal yang disandarkan pada suatu perbuatan atau yang berhubungan dengan perbuatan tersebut, seperti firman Allah swt. QS *al-Mā'idah*/4: 1:

يَا أَيُّهَا الَّذِينَ آمَنُوا أَوْفُوا بِالْعُقُودِ أُحِلَّتْ لَكُمْ بَهِيمَةُ الْأَنْعَامِ إِلَّا مَا يُتْلَى عَلَيْكُمْ غَيْرَ مُحِلِّي الصَّيْدِ وَأَنْتُمْ حُرْمٌ إِنَّ اللَّهَ يَحْكُمُ مَا يُرِيدُ .

Terjemahnya:

Wahai orang-orang yang beriman! Penuhilah janji-janji. Hewan ternak

⁷³Kementerian Agama RI, *Al-Qur'an dan Terjemahnya*, h. 192.

⁷⁴Kementerian Agama RI, *Al-Qur'an dan Terjemahnya*, h. 73.

⁷⁵Muḥammad al-Khuḍārī Bik, *Tārīkh al-Tasyrī' al-Islāmī*, h. 28-30.

dihalalkan bagimu, kecuali yang akan disebutkan kepadamu, dengan tidak menghalalkan berburu ketika kamu sedang berihram (haji atau umrah). Sesungguhnya Allah menetapkan hukum sesuai dengan yang Dia kehendaki.⁷⁶

- b. Menafikan dosa atas suatu pekerjaan atau perbuatan, sebagaimana firman Allah swt. QS al-Baqarah/2: 173:

إِنَّمَا حَرَّمَ عَلَيْكُمُ الْمَيْتَةَ وَالدَّمَ وَلَحْمَ الْخَنِزِيرِ وَمَا أُهِلَّ بِهِ لِغَيْرِ اللَّهِ فَمَنِ اضْطُرَّ غَيْرَ بَاغٍ وَلَا عَادٍ فَلَا إِثْمَ عَلَيْهِ إِنَّ اللَّهَ غَفُورٌ رَحِيمٌ.

Terjemahnya:

Sesungguhnya Dia hanya mengharamkan atasmu bangkai, darah, daging babi, dan (daging) hewan yang disembelih dengan (menyebut nama) selain Allah. Tetapi barangsiapa terpaksa (memakannya), bukan karena menginginkannya dan tidak (pula) melampaui batas, maka tidak ada dosa baginya. Sungguh, Allah Maha Pengampun, Maha Penyayang.⁷⁷

- c. Menafikan kesalahan terhadap suatu perbuatan, sebagaimana firman Allah swt. QS al-Mā'idah/5: 93:

لَيْسَ عَلَى الَّذِينَ آمَنُوا وَعَمِلُوا الصَّالِحَاتِ جُنَاحٌ فِيمَا طَعِمُوا إِذَا مَا اتَّقَوْا وَآمَنُوا وَعَمِلُوا الصَّالِحَاتِ ثُمَّ اتَّقَوْا وَآمَنُوا ثُمَّ اتَّقَوْا وَأَحْسَنُوا وَاللَّهُ يُحِبُّ الْمُحْسِنِينَ.

Terjemahnya:

Tidak berdosa bagi orang-orang yang beriman dan mengerjakan kebajikan tentang apa yang mereka makan (dahulu), apabila mereka bertakwa dan beriman, serta mengerjakan kebajikan, kemudian mereka tetap bertakwa dan beriman, selanjutnya mereka (tetap juga) bertakwa dan berbuat kebajikan. Dan Allah menyukai orang-orang yang berbuat kebajikan.⁷⁸

- d. Menafikan larangan,⁷⁹ maksudnya menyatakan bahwa tidak ada larangan atas suatu perbuatan sebagaimana firman Allah swt. al-Mumtahanah/60: 8:

⁷⁶Kementerian Agama RI, *Al-Qur'an dan Terjemahnya*, h. 77.

⁷⁷Kementerian Agama RI, *Al-Qur'an dan Terjemahnya*, h. 26.

⁷⁸Kementerian Agama RI, *Al-Qur'an dan Terjemahnya*, h. 123.

⁷⁹Mannā' Khafīl al-Qaṭṭān, *Tārīkh al-Tasyrī' al-Islāmī* (Cet. II; Al-Riyāḍ: Maktabah al-Ma'ārif, 1996 M/ 1417 H), h. 67.

لَا يَنْهَاكُمُ اللَّهُ عَنِ الَّذِينَ لَمْ يُقَاتِلُوكُمْ فِي الدِّينِ وَلَمْ يُخْرِجُوكُمْ مِنْ دِيَارِكُمْ أَنْ تَبَرُّوهُمْ وَتُقْسِطُوا إِلَيْهِمْ إِنَّ اللَّهَ يُحِبُّ الْمُقْسِطِينَ.

Terjemahnya:

Allah tidak melarang kamu berbuat baik dan berlaku adil terhadap orang-orang yang tidak memerangimu dalam urusan agama dan tidak mengusir kamu dari kampung halamanmu. Sesungguhnya Allah mencintai orang-orang yang berlaku adil.⁸⁰

Hasil penelitian yang dilakukan Muḥammad al-Khuḍarī Bik (w. 1345 H), menunjukkan bahwa terdapat bermacam-macam redaksi yang digunakan al-Qur'an untuk menyatakan perintah, larangan atau sesuatu yang boleh ditinggalkan maupun dilakukan.

Uraian di atas mengenai konsep ayat-ayat hukum dalam al-Qur'an oleh para ulama selanjutnya akan dijadikan landasan teori atau kajian teoritis dalam pembahasan tesis ini lebih lanjut.

2. Perbandingan Tafsir

Perbandingan tafsir merupakan satu dari sekian metode tafsir yang diklasifikasikan ulama tafsir, yang dikenal dengan istilah *muqāran*.

Perbandingan tafsir atau tafsir *muqāran* merupakan tafsir yang menjelaskan sejumlah ayat al-Qur'an dengan menghimpun penafsiran-penafsiran para mufasir di dalam kitab-kitab tafsirnya, lalu mempertimbangkan pendapat-pendapat mereka, dan melakukan perbandingan terhadap perbedaan di antara mereka. Pembahasan dalam tafsir *muqāran* juga mencakup mengkompromikan ayat-ayat yang secara *ẓāhir* kelihatan berbeda, baik dengan ayat-ayat lainnya maupun hadis-hadis, juga menyoal terkait kesesuaiannya dan perbedaannya dengan kitab-kitab samawi yang lainnya, di

⁸⁰Kementerian Agama RI, *Al-Qur'an dan Terjemahnya*, h. 550.

samping itu . Demikian penjelasan Aḥmad al-Kūmī dalam *al-Tafsīr al-Maudū'ī li al-Qur'ān al-Karīm*, sebagaimana dikutip Jihād Muḥmad al-Naṣīrāt.⁸¹ ‘Abd al-Ḥayyī‘ al-Farmāwī, Aḥmad Jamāl, dan Fahd al-Rūmī sejalan dengan Aḥmad al-Kūmī memandang tafsir *muqārān*.⁸²

Dari uraian di atas, tampak begitu luas wilayah bahasan tafsir *muqārān*, sebab ia juga mencakup perbandingan dengan kitab-kitab samawi lainnya. Meskipun hal tersebut tidak sepenuhnya tepat, sebab persoalan perbandingan ayat al-Qur'an dengan kitab-kitab samawi lainnya lebih tepat dimasukkan ke dalam *muqārānah al-adyān* (perbandingan agama).⁸³

Berbeda dengan para pakar Ilmu al-Qur'an sebelumnya sebelumnya, ‘Abd al-Sattār Faṭḥullah Sa'īd mendefenisikan tafsir *muqārān* sebagai berikut:

Tafsir *muqārān* merupakan pengkajian terhadap ayat atau sejumlah ayat di dalam al-Qur'an dengan memaparkan penafsiran-penafsiran oleh para mufasir, lalu membandingkan satu dengan yang lainnya, kemudian menarik kesimpulan dari perbandingan tersebut, baik berupa makna ayat maupun perkataan para mufasir.⁸⁴

Defenisi yang ditawarkan ‘Abd al-Sattār Faṭḥullah Sa'īd lebih khusus dibandingkan Aḥmad al-Kūmī, sebab ‘Abd al-Sattār Faṭḥullah Sa'īd membatasi pada penafsiran-penafsiran para mufasir terhadap satu ayat atau sejumlah ayat dan tidak mencakup perbandingan ayat-ayat yang memiliki kesamaan redaksi atau tema atau ayat-ayat yang secara *ẓāhir* kontradiktif dan sebagainya sebagaimana defenisi oleh

⁸¹Jihād Muḥmad al-Naṣīrāt, “Al-Tafsīr al-Muqārān: Isykāliyyah al-Mafhūm”, *Mu'tah li al-Buḥūṣ wa al-Dirāsāt* 30, no. 1 (2015): h. 43.

⁸²Maḥmūd ‘Aqīl Ma'rūf al-‘Ānī, “Al-Tafsīr al-Muqārān: Dirāsah Ta'sīliyyah Taṭbīqiyyah”, *Dissertation* (Bagdād: Kulliyyah ‘Ulūm al-Islāmiyyah, Jāmi'ah Bagdād, 2011 M/1434 H), h. 83.

⁸³Maḥmūd ‘Aqīl Ma'rūf al-‘Ānī, “Al-Tafsīr al-Muqārān: Dirāsah Ta'sīliyyah Taṭbīqiyyah”, h. 84.

⁸⁴Jihād Muḥmad al-Naṣīrāt, “Al-Tafsīr al-Muqārān: Isykāliyyah al-Mafhūm”, h. 44.

Aḥmad al-Kūmī.

Berkaitan dengan perbedaan definisi di atas, Maḥmūd ‘Aqīl Ma‘rūf al-‘Ānī menawarkan definisi yang sedikit berbeda tetapi tetap berpedoman pada definisi yang telah dipaparkan sebelumnya. Ia mendefinisikan tafsir *muqāran* dengan penjelasan sebagai berikut:

Penjelasan perbedaan penafsiran para mufasir dari segi pemaknaan dan *dilālāh* pada ayat al-Qur’an, memperjelas *manhaj* yang digunakan, serta meneliti pendekatan-pendekatan yang digunakan serta motif dan sebab penggunaan pendekatan tersebut. Kemudian, mendialogkan serta mendiskusikan perbedaan tersebut untuk sampai pada yang lebih *raḥīḥ* dengan berpegang pada instrumen-instrumen dan kaidah dalam melakukan *tarjīḥ*.⁸⁵

Dari penjelasan di atas, maka dapat dipahami bahwa perbandingan dalam tafsir meliputi beberapa aspek, yaitu;

- a. Penafsiran para mufasir dalam memahami makna teks al-Qur’an.
- b. *Manhaj* yang digunakan para mufasir.
- c. Penelitian terhadap pendekatan yang digunakan para mufasir,
- d. Seleksi penafsiran dengan langkah dan metode *tarjīḥ* yang benar dan tepat, atau melakukan kompromi terhadap penafsiran yang berbeda jika hal tersebut memungkinkan.

Perbandingan tafsir merupakan metode tafsir yang mengungkap pendapat-pendapat mufasir pada satu ayat ataupun sejumlah ayat, dengan maksud menyingkap penafsiran yang lebih tepat. Maksud lain dari perbandingan tafsir, untuk menggambarkan terkait metode maupun pendekatan yang ditempuh para mufasir dalam menafsirkan ayat al-Qur’an.

⁸⁵Maḥmūd ‘Aqīl Ma‘rūf al-‘Ānī, “Al-Tafsīr al-Muqāran: Dirāsah Ta’ṣīfiyyah Taṭbīqiyyah”, h. 88.

Bertolak dari latar belakang, rumusan masalah serta pemaparan teori ayat-ayat hukum dalam al-Qur'an oleh para ulama sebagaimana telah dipaparkan sebelumnya, maka disusunlah kerangka pikir dalam bentuk bagan sebagai berikut:



Keterangan:

↓ : Pengaruh

↔ : Hubungan timbal balik

F. Metodologi Penelitian

Metodologi penelitian adalah cara atau langkah sistematis untuk memecahkan masalah penelitian. Dapat pula dipahami sebagai suatu ilmu yang mempelajari bagaimana suatu penelitian dilakukan secara ilmiah. Di dalamnya diuraikan mengenai

langkah yang umumnya diadopsi oleh seorang peneliti dalam mempelajari masalah penelitiannya beserta logika yang mendasari.⁸⁶

Peran metodologi sangat menentukan dalam upaya menghimpun data yang diperlukan dalam suatu penelitian, dengan kata lain metodologi akan memberikan gambaran bagaimana suatu penelitian dilakukan. Metodologi mengandung makna terkait prosedur dan langkah-langkah yang dilakukan oleh seorang peneliti untuk memecahkan atau menjawab masalah penelitian. Seorang peneliti wajib untuk mengetahui asumsi yang mendasari berbagai metode dan teknik, sehingga ia dapat menerapkan metode dan teknik yang relevan pada suatu penelitian.⁸⁷ Hal ini bertujuan agar pemecahan masalah pada penelitian tersebut tepat.

Berikut akan dipaparkan mengenai metodologi yang digunakan pada penelitian ini yang meliputi: jenis penelitian, pendekatan penelitian, sumber data, metode pengumpulan data, dan teknik pengolahan data.

1. Jenis Penelitian

Berangkat dari permasalahan yang diangkat, maka tampak jelas bahwa penelitian ini adalah penelitian kepustakaan (*library research*)⁸⁸ dengan subjek dan objeknya berasal dari bahan-bahan kepustakaan (literatur) berupa kitab-kitab tafsir,

⁸⁶C.R. Kothari, *Research Methodology; Methods & Techniques*, Edisi Revisi II (New Delhi; New Age International Publisher, 2004), h. 8.

⁸⁷C.R. Kothari, *Research Methodology; Methods & Techniques*, h. 8.

⁸⁸Penelitian kepustakaan ialah penelitian yang semua datanya berasal dari bahan-bahan tertulis berupa buku, naskah, dokumen, foto, dan lain-lain. Nasharuddin Baidan dan Erwati Aziz, *Metodologi Khusus Penelitian Tafsir* (Yogyakarta: Pustaka Pelajar, 2016), h. 27-28. Penelitian kepustakaan atau riset kepustakaan adalah riset yang memanfaatkan sumber perpustakaan untuk memperoleh data penelitian. Riset kepustakaan membatasi diri pada bahan-bahan koleksi perpustakaan tanpa memerlukan riset lapangan. Mestika Zeid, *Metode Penelitian Kepustakaan* (Jakarta: Yayasan Obor Indonesia, 2008), h. 1-2.

ilmu tafsir, hadis, fikih dan sebagainya.

Penelitian ini ditinjau dari data yang digunakan serta tujuan dari penelitian ini maka penelitian ini termasuk penelitian kualitatif⁸⁹, yang bersifat deskriptif⁹⁰ analitik⁹¹ komparatif.⁹² Penelitian ini berfungsi untuk mendeskripsikan objek yang diteliti yaitu penafsiran ayat-ayat hukum *qiṣāṣ* di dalam *Tafsīr Āyāt al-Aḥkām* karya ‘Alī al-Sāyis (w. 1396 H) dan *Rawā’ al-Bayān Tafsīr Āyāt al-Aḥkām min al-Qur’ān* karya ‘Alī al-Ṣābūnī, kemudian melakukan perbandingan di antara kedua tafsir ayat hukum tersebut.

2. Pendekatan Penelitian

Istilah pendekatan diartikan sebagai proses atau cara kerja dan cara mendekati suatu objek. Dalam bahasa Arab istilah pendekatan disebut sebagai *al-ittijāh al-fikrī* (arah pemikiran/pendekatan), sedangkan dalam bahasa Inggris digunakan kata *approach* (pendekatan). Makna pendekatan sebagai cara kerja, yaitu wawasan ilmiah yang dipergunakan seseorang mempelajari suatu objek dan aspek-aspek dari objek

⁸⁹Penelitian kualitatif adalah salah satu prosedur penelitian yang menghasilkan data deskriptif berupa ucapan atau tulisan dan perilaku orang yang diamati. Pendekatan kualitatif diharapkan mampu menghasilkan uraian yang mendalam tentang ucapan, tulisan, dan atau perilaku yang dapat diamati dari suatu individu, kelompok, masyarakat, dan atau organisasi tertentu dalam *setting* konteks tertentu yang dikaji dari sudut pandang yang utuh, komprehensif, dan holistik. Pupu Saeful Rahmat, “Penelitian Kualitatif”, *Equilibrium* 5, no. 9 (Januari-Juni 2009): h. 2-3.

⁹⁰Deskriptif adalah suatu penelitian yang bertujuan menggambarkan suatu fakta secara sistematis, faktual, ilmiah, analisis, dan akurat. Lihat Sumadi Suryabrata, *Metodologi Penelitian* (Cet. II; Jakarta: Rajawali Pers, 1985 M), h. 19. Bandingkan Cholid Narbuko dan Abu Achmadi, *Metodologi Penelitian* (Cet. III; Jakarta: Bumi Aksara, 2001 M), h. 44.

⁹¹Analitik adalah uraian atau bersifat penguraian. Pius A. Partanto dan M. Dahlan al-Barry, *Kamus Ilmiah Populer* (Surabaya: Arkola, 1994), 29.

⁹²Komparatif menunjukkan makna bahwa penelitian ini bermaksud untuk membandingkan kondisi yang ada di dua tempat, apakah kedua kondisi tersebut sama, atau ada perbedaan. Suharsimi Arikunto, *Prosedur Penelitian: Suatu Pendekatan Praktik*, h. 6.

yang dibahas.⁹³ Dari uraian tersebut maka dipahami bahwa pendekatan dalam suatu penelitian merupakan paradigma disiplin ilmu tertentu yang digunakan untuk mengkaji objek yang teliti.

Pada penelitian studi ilmu-ilmu al-Qur'an dan tafsir tidak memungkinkan untuk melakukannya hanya dengan pendekatan monodisipliner karena masalah yang ada di dalamnya tidak hanya berkaitan satu ilmu saja, oleh sebab itu diperlukan pendekatan multidisipliner⁹⁴, interdisipliner⁹⁵ atau paling tidak dengan dua pendekatan karena masalahnya memuat banyak aspek.

Terkait dengan penelitian ini, terdapat dua pendekatan yang digunakan, yaitu:

- a. Pendekatan ilmu tafsir, yaitu pendekatan yang digunakan untuk mengkaji kitab-kitab tafsir atau penafsiran dari seorang mufasir. Dalam penelitian ini, pendekatan ini digunakan sebab objek utama penelitian ini adalah penafsiran ayat-ayat hukum *qiṣāṣ* di dalam kitab tafsir ayat hukum, yaitu; *Tafsīr Āyāt al-Aḥkām* karya 'Alī al-Sāyis (w. 1396 H) dan *Rawā' al-Bayān Tafsīr Āyāt al-Aḥkām min al-Qur'ān* karya 'Alī al-Ṣābūnī. Melalui pendekatan ilmu tafsir kedua kitab tafsir *āyāt al-aḥkām* tersebut akan dikaji, khususnya ayat-ayat hukum *qiṣāṣ*.
- b. Pendekatan fikih, yaitu pendekatan dengan menggunakan ilmu fikih. Pendekatan ini digunakan sebab tafsir ayat hukum merupakan tafsir bercorak fikih dan

⁹³Abd. Muin Salim, *Metodologi Tafsir; Sebuah Rekonstruksi Epistemologis* (Cet. I; Yogyakarta: Teras, 2005 M), h. 82.

⁹⁴Pendekatan multidisipliner (*multidisciplinary approach*) ialah pendekatan dalam pemecahan suatu masalah dengan menggunakan tinjauan berbagai sudut pandang banyak ilmu yang relevan. Setya Yuwana Sudikan, "Pendekatan Interdisipliner, Multidisipliner, dan Transdisipliner dalam Studi Sastra", h. 4.

⁹⁵Pendekatan interdisipliner (*interdisciplinary approach*) ialah pendekatan dalam pemecahan suatu masalah dengan menggunakan tinjauan berbagai sudut pandang ilmu serumpun yang relevan secara terpadu. Setya Yuwana Sudikan, "Pendekatan Interdisipliner, Multidisipliner, dan Transdisipliner dalam Studi Sastra", *Paramasastra* 2, no 1 (Maret 2015): h. 4.

sebagaimana telah dituliskan pada bagian sebelumnya, ruang lingkup dan objek penelitian ini adalah ayat-ayat hukum *qiṣāṣ* di dalam *Tafsīr Āyāt al-Aḥkām* karya ‘Alī al-Sāyis (w. 1396 H) dan *Rawāi‘ al-Bayān Tafsīr Āyāt al-Aḥkām min al-Qur’ān* karya ‘Alī al-Ṣābūnī. Kedua tafsir tersebut bercorak fikih atau *ayāt al-aḥkām*.

Pendekatan-pendekatan sebagaimana telah disebutkan di atas digunakan dalam rangka mengungkap serta mengkaji secara kritis penafsiran ayat-ayat hukum *qiṣāṣ* di dalam *Tafsīr Āyāt al-Aḥkām* karya ‘Alī al-Sāyis (w. 1396 H) dan *Rawāi‘ al-Bayān Tafsīr Āyāt al-Aḥkām min al-Qur’ān* karya ‘Alī al-Ṣābūnī, baik dari sisi metodologi maupun penafsirannya.

3. Sumber Data

Penelitian kepustakaan (*library research*) merupakan satu dari sekian jenis penelitian kualitatif. Menurut Lexy J. Moleong yang mengutip pendapat Lofland bahwa dalam penelitian kualitatif setidaknya ada dua sumber data, yaitu sumber data utama/primer dan tambahan/sekunder. Sumber data utama ialah kata-kata dan tindakan. Adapun selebihnya masuk dalam kategori data tambahan.⁹⁶

Merujuk kepada apa yang dikatakan Lexy J. Moleong mengenai sumber data pada penelitian kualitatif di atas, maka data data pada penelitian ini dapat dikategorikan pada data primer dan data sekunder.

Data primer pada penelitian ini adalah *Tafsīr Āyāt al-Aḥkām* karya ‘Alī al-Sāyis (w. 1396 H) yang diterbitkan oleh penerbit Dār Nūrul al-Yaqīn pada tahun 2014, terbitan ini merupakan edisi terbaru dilengkapi dengan *taḥqīq* serta *takhrīj*

⁹⁶Lexy J. Moleong, *Metodologi Penelitian Kualitatif*, h. 157.

hadis oleh Syaikh al-Muḥaddiṣ Ṣalāḥ ‘Iwaidah. Pada terbitan ini kitab yang berjumlah empat juz dihimpun dalam satu jilid, dengan jumlah halaman 815 termasuk halaman *preliminaries*.

Data primer selanjutnya adalah kitab *Rawāi ‘al-Bayān fi Tafsīr Āyāt al-Aḥkām min al-Qur’ān* karya ‘Alī al-Ṣābūnī, yang diterbitkan oleh penerbit Dār al-‘Ālamiyyah li al-Nasyr wa al-Tajlīd pada tahun 2015, dan merupakan terbitan edisi baru yang menghimpun kitab dua juz ini dalam satu jilid, dengan jumlah halaman 1056 lembar termasuk halaman *preliminaries*.

Adapun data sekundernya adalah kitab-kitab tafsir khususnya tafsir ayat-ayat hukum seperti *Aḥkām al-Qur’ān* karya al-Jaṣṣāṣ (w. 370 H), *Aḥkām al-Qur’ān* karya Ilkiyā al-Harrāsī (w. 504 H), *Aḥkām al-Qur’ān* karya Ibn al-‘Arabī (w. 543 H), *al-Jāmi‘ al-Aḥkām al-Qur’ān* karya al-Qurṭubī (w. 671 H). Kitab-kitab ilmu tafsir dan ‘ulūm al-Qur’ān seperti *al-Burhān fī ‘Ulūm al-Qur’ān* karya al-Zarkasyī (w. 794 H), *al-Itqān fī ‘Ulūm al-Qur’ān* karya al-Suyūṭī (w. 911 H), *Manāhil al-‘Irfān fī ‘Ulūm al-Qur’ān* karya al-Zarqānī (w. 1367 H), *al-Tafsīr wa al-Mufasssirūn* karya al-Ḍahabī (w. 1398 H), *al-Manār fī ‘Ulūm al-Qur’ān Ma’a Madkhal fī Uṣūl al-Tafsīr wa Maṣādiruhu* karya Muḥammad ‘Alī al-Ḥusain, *Tafāsīr Āyāt al-Aḥkām wa Manāhijuhā* karya ‘Alī Sulaimān al-‘Ubaid, *Pengantar Tafsir Ahkam* karya Muhammad Amin Suma.

Selain kitab-kitab yang disebutkan di atas, dirujuk pula kitab-kitab hadis, kitab-kitab fikih, jurnal, artikel dan karya ilmiah lainnya yang relevan dengan tema pada penelitian ini.

4. Metode Pengumpulan Data

Metode pengumpulan data merupakan cara dalam menghimpun,

mengumpulkan dan mengarahkan data yang menjadi sumber penelitian.⁹⁷ Karena penelitian ini merupakan penelitian kepustakaan (*library research*), maka teknik pengumpulan data dilakukan dengan menelusuri dan mengumpulkan bahan-bahan pustaka serta literatur-literatur dari berbagai sumber yang berkesinambungan dengan objek pembahasan yang diteliti.

Pada penelitian ini, langkah pertama yang dilakukan dalam mengumpulkan data yang dimaksud adalah persiapan teknis, maksudnya adalah mempersiapkan segala hal yang diperlukan dalam pelaksanaan penelitian, baik berupa perangkat keras (*hardware*) seperti, laptop, dan alat tulis, maupun perangkat lunak (*software*) aturan yang diperlukan, surat keputusan, dan sebagainya. Semua peralatan yang diperlukan dalam penelitian harus sudah tersedia sebelum memulai penelitian.

Langkah kedua, mempersiapkan kitab yang menjadi sumber data primer pada penelitian ini, yaitu; *Tafsīr Āyāt al-Aḥkām* karya ‘Alī al-Sāyis (w. 1396 H) dan *Rawāi‘ al-Bayān Tafsīr Āyāt al-Aḥkām min al-Qur’ān* karya ‘Alī al-Ṣābūnī dan melakukan penelusuran data terkait ayat-ayat hukum *qiṣāṣ*. Dari hasil penelusuran awal terkait objek yang diteliti, ditemukan ayat-ayat hukum *qiṣāṣ* yang termuat di dalam *Tafsīr Āyāt al-Aḥkām* karya ‘Alī al-Sāyis (w. 1396 H) terdapat pada QS al-Baqarah/2: 178-179 dan QS al-Mā'idah/5: 45. Sementara itu, pada tafsir *Rawāi‘ al-Bayān Tafsīr Āyāt al-Aḥkām min al-Qur’ān* karya ‘Alī al-Ṣābūnī. Pembahasan mengenai *qiṣāṣ* ia khususnya pada QS al-Baqarah/2: 178-179, adapun ayat-ayat lain, seperti QS al-Mā'idah/5: 45 yang berbicara mengenai *qiṣāṣ* ia masukkan ketika membahas QS al-Baqarah/2: 178-179.

⁹⁷Abd. Muin Salim, dkk., *Metodologi Penelitian Tafsīr Maudū‘ī*, h. 111.

Penelusuran, pengumpulan dan pencatatan data-data yang dibutuhkan dari sumber sekunder dilakukan di perpustakaan, *maktabah al-syāmilah*, buku-buku elektronik dalam format pdf yang sesuai edisi cetaknya, jurnal-jurnal ilmiah dan internet. Khusus untuk penggunaan *maktabah al-syāmilah*, maka digunakan kitab-kitab yang telah disesuaikan dengan edisi cetaknya, sehingga pengutipan sumber dapat dipertanggungjawabkan secara ilmiah.

5. Teknik Pengolahan Data

Teknik pengolahan data mencakup analisis data dan teknik interpretasi. Tahapan ini merupakan tahapan yang sangat menentukan aspek penelitian berhasil atau tidak serta merupakan ujung tombak penelitian. Data yang terkumpul kemudian akan diperiksa, direduksi, disaring, dan disusun dalam kategori-kategori, untuk selanjutnya dihubungkan satu atas yang lain, melalui proses inilah bahasan ini sampai pada kesimpulan.⁹⁸

Untuk sampai pada kesimpulan terkait objek kajian pada penelitian ini, maka dilakukan analisis data yang telah dikumpulkan, baik dari data primer maupun sekunder, dengan metode deskriptif analitik dan metode komparatif. Deskriptif analitik digunakan untuk menggambarkan konsep yang jelas mengenai penafsiran ayat-ayat hukum *qisās* oleh ‘Alī al-Sāyis (w. 1396 H) dan ‘Alī al-Ṣābūnī dalam kitab tafsirnya.

Setelah memperoleh konsep yang jelas penafsiran ayat-ayat hukum *qisās* oleh ‘Alī al-Sāyis (w. 1396 H) dan ‘Alī al-Ṣābūnī dalam kitab tafsirnya. Selanjutnya,

⁹⁸Matthew B. Miles and A. Michael Huberman, *Qualitative Data Analysis: A Sourcebook of New Methods*, terj. Tjetjep Rohendi Rohidi, *Analisis Data Kualitatif: Buku Sumber Tentang Metode-Metode Baru* (Jakarta: UI-Press, 1992), h. 15-16.

digunakan metode komparatif untuk melihat perbedaan atau menemukan titik temu di antara kedua mufasir tersebut dalam penafsirannya terkait ayat-ayat hukum *qīṣāṣ*.

Analisis data metode komparatif dilakukan dengan menggunakan analisis wacana, yaitu analisis yang berfokus untuk menemukan jawaban pada “*how?*” “bagaimana?”, bukan “*what?*” “apa?”, sehingga penelitian ini tidak sekadar memaparkan perbedaan ataupun persamaan dari kedua objek yang diteliti, melainkan memberikan uraian yang jelas bagaimana perbedaan atau persamaan objek yang diteliti.

G. Tujuan dan Kegunaan Penelitian

1. Tujuan Penelitian

- a. Untuk mengetahui metodologi tafsir ‘Alī al-Sāyis dan ‘Alī al-Ṣābūnī dalam menafsirkan ayat-ayat hukum *qīṣāṣ* dalam kitab tafsirnya.
- b. Untuk menguraikan penafsiran ‘Alī al-Sāyis dan ‘Alī al-Ṣābūnī ayat-ayat hukum *qīṣāṣ* dalam kitab tafsirnya.
- c. Untuk menganalisa kelebihan dan keterbatasan serta sintesis penafsiran ‘Alī al-Sāyis dan ‘Alī al-Ṣābūnī terkait ayat-ayat hukum *qīṣāṣ* dalam tafsirnya.

2. Kegunaan Penelitian

- a. Hasil penelitian ini diharapkan memiliki arti ilmiah yang dapat menambah informasi dan memperkaya khazanah keilmuan dan keislaman, khususnya dalam kajian perbandingan tafsir.
- b. Memberikan penjelasan serta informasi penafsiran ‘Alī al-Sāyis dan ‘Alī al-Ṣābūnī ayat-ayat hukum *qīṣāṣ* dalam al-Qur’an. Informasi ini diharapkan dapat memberikan pemahaman yang utuh terkait *qīṣāṣ*.

- c. Secara sosial dapat memberikan pandangan yang jelas kepada masyarakat terkait *qiṣās*. Sehingga masyarakat tidak lagi memandang *qiṣās* sebagai salah satu bentuk kekerasan dan tidak berprikemanusiaan.



BAB II

PERSPEKTIF TEORETIS TAFSIR AYAT-AYAT HUKUM DAN AYAT- AYAT *QIṢĀṢ*

A. *Perspektif Teoretis Tafsir Ayat-ayat Hukum*

1. Pengertian Tafsir Ayat-ayat Hukum

Tafsir ayat-ayat hukum merupakan satu dari sekian istilah yang dikenal dalam kajian ilmu al-Qur'an dan tafsir, istilah ini diadopsi dari bahasa Arab dan terdiri dari tiga kata yaitu, *tafsīr* - *āyāt* - *al-aḥkām*. Kata ayat (*āyah/āyāt*) dan hukum (*ḥukm/aḥkām*) telah diuraikan pengertiannya pada bab I, demikian pula pengertian dan batasan tentang ayat-ayat hukum juga telah diuraikan pada bab yang sama.

Kata tafsir pun telah disinggung pada bab I, sehingga pada bagian ini diuraikan pengertian tafsir ayat-ayat hukum sebagai suatu istilah dalam ilmu-ilmu al-Qur'an dan tafsir.

Tafsir ayat-ayat hukum adalah suatu istilah atau term yang digunakan untuk merujuk pada tafsir yang mengumpulkan ayat-ayat hukum syariat di dalam al-Qur'an. Tafsir ayat-ayat hukum merupakan tafsir yang berfokus pada *istinbāṭ* hukum dari al-Qur'an serta mengeluarkan kaidah-kaidah hukum yang terkandung di dalamnya.¹ Dari pemaparan tersebut, maka dapat dipahami bahwa tafsir ayat-ayat hukum adalah tafsir yang membatasi diri pada ayat-ayat hukum saja, yaitu ayat-ayat hukum fikih.

Muhammad Amin Suma dalam Pengantar Tafsir Ahkam, tidak jauh berbeda mendefenisikan tafsir ayat-ayat hukum, ia menuliskan:

...yang dimaksud dengan *tafsir ayat al-ahkam*-yang juga lazim dipendekkan menjadi *tafsir al-ahkam* ialah tafsir al-Qur'an yang penafsirannya lebih

¹Ali Ibn Sulaimān al-'Ubaid, *Tafāsīr Āyāt al-Aḥkām wa Manāḥijuhā*, juz 1, h. 39.

berorientasi atau bahkan mengkhususkan pembahasan kepada ayat-ayat hukum.²

Abū ‘Abdullāh Gānim Ibn Qudwārī menuliskan tentang maksud tafsir ayat-ayat hukum sebagai berikut:

Beberapa mufasir melihat ayat-ayat al-Qur’an dari sisi kandungannya yang memuat hukum-hukum fikih, kemudian mengkaji dan menafsirkan ayat-ayat tersebut serta menjelaskan apa saja hukum yang terkandung di dalam ayat tersebut.³

Dari beberapa penjelasan di atas terkait pengertian tafsir ayat-ayat hukum, tampak tidak jauh berbeda. Intinya tafsir ayat-ayat hukum adalah tafsir yang memfokuskan penafsirannya pada ayat-ayat hukum fikih saja, sehingga ayat-ayat yang tidak mengandung unsur hukum fikih, seperti ayat-ayat tentang akidah, kisah-kisah dan sebagainya, tidak menjadi bagian dari penafsiran pada tafsir ayat-ayat hukum.

Tafsir ayat-ayat hukum merupakan satu dari tafsir khusus (*al-tafsīr al-mutakhaṣṣaṣ*).⁴ Dikatakan tafsir khusus karena hanya membahas ayat-ayat hukum dan membatasi penafsirannya pada aspek tersebut lalu menghimpunnya dalam satu kitab tafsir. Berbeda dengan tafsir umum atau global (*al-tafsīr al-‘ām*) yang membahas ayat al-Qur’an secara keseluruhan dan menjelaskan ayat tersebut dari berbagai aspek, tidak sekadar pada persoalan hukumnya saja.

2. Historisitas Tafsir Ayat-ayat Hukum

Berbicara tentang tafsir ayat-ayat hukum dari aspek historis dan awal kemunculannya tidak bisa dilepaskan sejarah dan perkembangan dari tafsir itu sendiri. Sebagaimana telah dijelaskan, tafsir ayat-ayat hukum merupakan bagian dari tafsir al-

²Muhammad Amin Suma, *Pengantar Tafsir Ahkam*, h. 118.

³Abū ‘Abdullāh Gānim Ibn Qudrawī Ibn Ḥamd Ibn Ṣāliḥ, *Muḥāḍarāt fī ‘Ulūm al-Qur’ān* (‘Ammān: Dār ‘Ammān, 2003 M/1423 H), 196.

⁴Abd al-Jawwād Khalf Muḥammad ‘Abd al-Jawwād, *Madkhal ilā al-Tafsīr wa ‘Ulūm al-Qur’ān* (Al-Qāhirah: Dār al-Bayān al-‘Arabī, [t.th.]), 146.

Qur'an secara keseluruhan. Secara umum, perkembangan tafsir dan termasuk di dalamnya tafsir ayat-ayat hukum dapat dibedakan ke beberapa periode:

a. Periode Rasulullah saw.

Pada dasarnya, cikal bakal tafsir ayat-ayat hukum telah ada pada masa Rasulullah saw. dan merupakan bagian dari tafsir Nabi (*al-tafsir al-nabawī*) secara umum. Hal tersebut tidak lepas dari ayat-ayat al-Qur'an yang memuat persoalan hukum serta fungsi Rasulullah saw. sebagai penyampai wahyu dan sebagai penjelas (*mubayyin*)⁵ atas wahyu tersebut. Bentuk penjelasan Rasulullah saw. pun beragam terkadang dengan perkataan (*qauliyyah*) atau perbuatan (*fi'liyyah*).

Pada masa ini, ketika para sahabat tidak memahami suatu persoalan hukum yang dimuat dalam ayat al-Qur'an, maka para sahabat langsung menanyakannya kepada Rasulullah saw. lalu beliau pun menjelaskan atau menafsirkan ayat tersebut. Sebagai contoh penafsiran terhadap ayat-ayat hukum pada masa Rasulullah saw. di antaranya hadis tentang salat yang diriwayatkan al-Bukhārī, Rasulullah saw. bersabda:

... وَصَلُّوا كَمَا رَأَيْتُمُونِي أُصَلِّي... (رواه البخاري)

Artinya:

Salatlah kalian! Sebagaimana kalian melihatku salat. (HR al-Bukhārī)

Hadis di atas merupakan bentuk penafsiran atas ayat-ayat hukum terkait salat.

⁵QS al-Nahl/16: 44:

... وَأَنْزَلْنَا إِلَيْكَ الذِّكْرَ لِتُبَيِّنَ لِلنَّاسِ مَا نُزِّلَ إِلَيْهِمْ وَلَعَلَّهُمْ يَتَفَكَّرُونَ

Terjemahnya:

Dan Kami turunkan Al-Zikr (Al-Qur'an) kepadamu, agar engkau menerangkan kepada manusia apa yang telah diturunkan kepada mereka dan agar mereka memikirkan. Kementerian Agama RI, *Al-Qur'an dan Terjemahnya*, h. 272.

⁶Abū 'Abdullāh Muḥammad Ibn Ismā'īl al-Bukhārī, *Ṣaḥīḥ al-Bukhārī* (Bairūt: Dār Ibn Kaṣīr, 2002 M/1423 H), h. 159.

Penjelasan serta penafsiran Rasulullah saw. terhadap ayat-ayat al-Qur'an, khususnya ayat-ayat hukum secara langsung ataupun tidak, telah memberikan pendidikan ilmu tafsir yang memadai kepada para sahabatnya.⁷ Dengan bekal pengetahuan tersebut para sahabat mewariskan apa yang diketahuinya dari Rasulullah saw. kepada generasi setelahnya.

b. Periode Sahabat Nabi saw.

Sepeninggal Rasulullah saw. para sahabat menggantikan peranan Rasulullah saw. dalam hal membina umat dan menjadi rujukan umat dalam persoalan-persoalan keagamaan termasuk dalam hal penafsiran.

Para sahabat juga mencurahkan perhatian mereka untuk senantiasa menjaga al-Qur'an serta penafsirannya. Banyak riwayat yang mencerminkan betapa besar perhatian sahabat dalam hal ini. Di antara sahabat yang aktif memberikan pengajaran al-Qur'an dan penafsirannya adalah 'Abdullāh Ibn Mas'ūd (w. 32 H). Masyrūq Ibn al-Akhda' (w. 62 H) mengatakan perihal 'Abdullāh Ibn Mas'ūd (. 32 H):

'Abdullāh (maksudnya Ibn Mas'ūd) membacakan kami surat, kemudian berbicara kepada kami terkait kandungannya, dan menafsirkannya sepanjang hari⁸

Sahabat lainnya yang populer di bidang tafsir adalah 'Abdullāh Ibn 'Abbās (w. 78 H), bahkan beliau digelari sebagai *habr al-ummah* (tokohnya ummat), *baḥr al-'ulūm* (lautan ilmu), dan *ra'īs al-mufasssīrīn* (kepala para mufasir). Lebih dari itu, Abdullāh Ibn 'Abbās (w. 78 H) dijuluki *turjumān al-Qur'ān* (juru penerang al-Qur'an) oleh Rasulullah saw. 'Abdullāh Ibn 'Abbas (w. 78 H) juga mendapat do'a khusus dari Rasulullah saw.

⁷Muhammad Amin Suma, *Pengantar Tafsir Ahkam*, h. 128.

⁸'Alī Ibn Sulaimān al-'Ubaid, *Tafāsīr Āyāt al-Aḥkām wa Manāhijuhā*, juz 1, h. 61.

اللَّهُمَّ فَفِّهِهُ فِي الدِّينِ، وَعَلِّمُهُ التَّأْوِيلَ. (رواه أحمد)⁹

Artinya:

Ya Allah! Berilah dia ('Abdullāh Ibn 'Abbās) pemahaman yang mendalam dalam agama ini, dan ajarilah dia takwil.

Selain kedua sahabat yang telah disebutkan, para *Khulafā' al-Rāsyidīn* juga merupakan mufasir yang populer dari kalangan sahabat, demikian pula para sahabat-sahabat senior (*kibār al-ṣaḥābah*), seperti Ubay Ibn Ka'ab, Zaid Ibn Ṣābit, Abū Mūsā al-Asy'arī, dan 'Abdullāh Ibn al-Zubair.¹⁰ Sementara, yang paling banyak meriwayatkan terkait penafsiran al-Qur'an di antara mereka adalah 'Abdullāh Ibn 'Abbās, 'Abdullāh Ibn Mas'ūd, 'Āli Ibn Abī Ṭālib, dan Ubay Ibn Ka'ab.¹¹

Para sahabat ketika menafsirkan al-Qur'an selalu memperhatikan riwayat yang diterimanya dari Nabi saw., namun ketika mereka tidak menemukan riwayat dalam hal tersebut atau tidak ada penafsiran yang jelas dari Nabi saw. maka mereka berijtihad. Salah satu contoh aplikasi ijtihad sahabat dalam menafsirkan al-Qur'an, khususnya ayat-ayat hukum adalah penafsiran Abū Bakr al-Ṣiddīq tentang *kalālah* dalam QS al-Nisā'/4: 12.¹²

وَلَكُمْ نِصْفُ مَا تَرَكَ أَزْوَاجُكُمْ إِنْ لَمْ يَكُنْ لَهُنَّ وَلَدٌ فَإِنْ كَانَ لَهُنَّ وَلَدٌ فَلَكُمْ الرُّبْعُ مِمَّا تَرَكَنَّ مِنْ بَعْدِ وَصِيَّةٍ يُوصِيَنَّ بِهَا أَوْ دَيْنٍ وَهُنَّ الرُّبْعُ مِمَّا تَرَكَتُمْ إِنْ لَمْ يَكُنْ لَكُمْ وَلَدٌ فَإِنْ كَانَ لَكُمْ وَلَدٌ فَلَهُنَّ الثُّمُنُ مِمَّا تَرَكَتُمْ مِنْ بَعْدِ وَصِيَّةٍ تُوصُونَ بِهَا أَوْ دَيْنٍ وَإِنْ كَانَ رَجُلٌ يُورَثُ كَلَالَةً أَوْ امْرَأَةٌ وَلَهُ أَخٌ أَوْ أُخْتٌ فَلِكُلِّ وَاحِدٍ مِنْهُمَا

⁹Abū 'Abdullāh Aḥmad Ibn Ḥanbal, *Musnad al-Imām Aḥmad Ibn Ḥanbal*, juz 4 (Bairūt: Mu'assasah al-Risālah, 2001 M/1421 H), h. 225.

¹⁰Jalāl al-Dīn al-Suyūfī, *Al-Itqān fī 'Ulūmal-Qur'ān* (Bairūt: Mu'assasah al-Risālah, 2008 M/1439 H), h. 783.

¹¹'Āli Ibn Sulaimān al-'Ubaid, *Tafāsīr Āyāt al-Aḥkām wa Manāhijuhā*, juz 1, h. 62.

¹²Ayat tersebut merupakan ayat tentang hukum warisan.

السُّدُسُ فَإِنْ كَانُوا أَكْثَرَ مِنْ ذَلِكَ فَهُمْ شُرَكَاءُ فِي الثُّلُثِ مِنْ بَعْدِ وَصِيَّةِ يُوصَىٰ بِهَا أَوْ دَيْنٍ غَيْرِ مُضَارٍّ وَصِيَّةً مِنَ اللَّهِ وَاللَّهُ عَلِيمٌ خَلِيمٌ.

Terjemahnya:

Dan bagianmu (suami-suami) adalah seperdua dari harta yang ditinggalkan oleh istri-istrimu, jika mereka tidak mempunyai anak. Jika mereka (istri-istrimu) itu mempunyai anak, maka kamu mendapat seperempat dari harta yang ditinggalkannya setelah (dipenuhi) wasiat yang mereka buat atau (dan setelah dibayar) hutangnya. Para istri memperoleh seperempat harta yang kamu tinggalkan jika kamu tidak mempunyai anak. Jika kamu mempunyai anak, maka para istri memperoleh seperdelapan dari harta yang kamu tinggalkan (setelah dipenuhi) wasiat yang kamu buat atau (dan setelah dibayar) hutang-hutangmu. Jika seseorang meninggal, baik laki-laki maupun perempuan yang tidak meninggalkan ayah dan tidak meninggalkan anak, tetapi mempunyai seorang saudara laki-laki (seibu) atau seorang saudara perempuan (seibu), maka bagi masing-masing dari kedua jenis saudara itu seperenam harta. Tetapi jika saudara-saudara seibu itu lebih dari seorang, maka mereka bersama-sama dalam bagian yang sepertiga itu, setelah (dipenuhi wasiat) yang dibuatnya atau (dan setelah dibayar) hutangnya dengan tidak menyusahkan (kepada ahli waris). Demikianlah ketentuan Allah. Allah Maha Mengetahui, Maha Penyantun.¹³

Abū Bakr al-Ṣiddīq dalam penafsirannya terkait *kalālah*, ia menyatakan:

إِنِّي قَدْ رَأَيْتُ فِي الْكَلَالَةِ رَأْيًا، فَإِنْ كَانَ صَوَابًا فَمِنْ اللَّهِ وَحْدَهُ لَا شَرِيكَ لَهُ، وَإِنْ يَكْ خَطَأٌ فَمِنِّي وَمِنْ الشَّيْطَانِ، وَاللَّهُ مِنْهُ بَرِيءٌ: أَنْ الْكَلَالَةَ مَا خَلَا الْوَلَدَ وَالْوَالِدَ.¹⁴

Artinya:

Aku menjawab berdasarkan pendapatku. Jika benar maka itu dari Allah yang tidak ada sekutu bagi-Nya dan jika salah maka itu dariku dan dari syaitan. Dan Allah terlepas dari hal itu. *Al-Kalālah* adalah orang yang tidak memiliki anak dan tidak memiliki orang tua.

Penafsiran sahabat terhadap al-Qur'an termasuk ayat-ayat hukum, merupakan bagian dari penafsiran dengan riwayat (*tafsīr bi al-ma'sūr 'an al-ṣahābah*).¹⁵ Al-Hākim dalam *al-Mustadrak* berpendapat, tafsir dari para sahabat Nabi saw. kedudukannya

¹³Kementerian Agama RI, *Al-Qur'an dan Terjemahnya*, h. 79.

¹⁴Abū Ja'far Muḥammad Ibn Jarīr al-Ṭabarī, *Jāmi' al-Bayān fī Ta'wīl al-Qur'ān*, juz 8 (Bairūt: Mu'assasah al-Risālah, 2000 M/1420 H), h. 53.

¹⁵Badr al-Dīn Muḥammad Ibn 'Abdullāh al-Zarkasyī, *Al-Burhān fī 'Ulūm al-Qur'ān*, h. 421.

marfū', mereka dianggap meriwayatkannya dari Nabi saw. Namun, Ibn al-Ṣalāḥ dan al-Nawawī memberikan catatan serta batasan terkait penafsiran sahabat kedudukannya dianggap *marfū'*, hal tersebut hanya berlaku pada persoalan *asbāb al-nuzūl* dan segala sesuatu di luar jangkauan akal, seperti persoalan eskatologis.¹⁶

Sebagaimana telah disebutkan, al-Ḥākim dalam *al-Mustadrak* menyebutkan secara umum bahwa penafsiran sahabat kedudukannya *marfū'*, namun pada *Syarah-*nya dalam *Ma'rifah 'Ulūm al-Ḥadīṣ* ia sependapat dengan pembatasan kedudukan *marfū'* riwayat sahabat sebagaimana pendapat Ibn al-Ṣalāḥ dan al-Nawawī.¹⁷ Hal ini menunjukkan, baik al-Ḥākim, Ibn al-Ṣalāḥ, dan al-Nawawī sepakat, tidak semua penafsiran sahabat dapat dikategorikan sebagai *marfū'*. Dengan demikian dipahami, penafsiran sahabat dari segi kedudukannya dibedakan menjadi dua; *pertama*, *marfū'* dan *kedua*, *mauqūf*.

Mayoritas ulama sepakat menerima dan mengambil penafsiran sahabat yang *marfū'*. Adapun penafsiran sahabat yang *mauqūf*, ulama berbeda pendapat, ada yang memandang penafsiran sahabat yang tidak termasuk dalam kategori *marfū'*, tidak mesti diperpegangi, sebab penafsiran tersebut merupakan ijtihad, dan seorang mujtahid terkadang salah dalam ijtihadnya, demikian pula sahabat sama dengan mujtahid lainnya yang bisa saja tersalah.¹⁸

Ulama lainnya memandang penafsiran sahabat meskipun tidak dalam kategori *marfū'*, tetap diterima dan tetap dijadikan sumber penafsiran ketika menafsirkan al-Qur'an. Alasannya, diduga kuat mereka mendengar hal tersebut dari Nabi saw. meskipun mereka menafsirkan dengan pendapatnya sendiri, maka penafsirannya itu

¹⁶Muḥammad Ḥusain al-Ṣalāḥī, *Al-Tafsīr wa al-Mufasssīrūn*, juz 1, h. 94.

¹⁷Muḥammad Ḥusain al-Ṣalāḥī, *Al-Tafsīr wa al-Mufasssīrūn*, juz 1, h. 94.

¹⁸Muḥammad Ḥusain al-Ṣalāḥī, *Al-Tafsīr wa al-Mufasssīrūn*, juz 1, h. 95.

lebih bisa diterima dari yang lainnya sebab mereka adalah orang-orang yang lebih mengetahui al-Qur'an, mereka juga lebih paham dengan bahasa al-Qur'an. Di samping itu mereka diberkahi sebab kebersamaannya dengan Nabi saw. Terlebih jika penafsiran tersebut oleh sahabat-sahabat senior (*kibār al-ṣaḥābah*).¹⁹

Pendapat yang kedua ini dipegang oleh ulama-ulama seperti Ibn Kaṣīr, al-Zarkasyī, al-Ḍahabī dan kebanyakan ulama Sunni. Pendapat kedua ini lebih tepat, sebab meskipun para sahabat menafsirkan ayat tersebut melalui nalarnya, hal tersebut tidak perlu dipertanyakan lagi. Ini dikarenakan para sahabat tentu sangat berhati-hati dalam menafsirkan al-Qur'an, disamping itu mereka hidup pada masa turunnya wahyu, sehingga mereka sangat paham akan maksud al-Qur'an, apabila mereka tidak memahaminya sudah tentu mereka akan menanyakannya kepada Nabi saw. Jika sahabat tidak bertanya, hal itu mengindikasikan mereka memahaminya.

Terkait karakteristik penafsiran sahabat, al-Ḍahabī dalam *al-Tafsīr wa al-Mufasssīrūn* dan *ʿIlm al-Tafsīr* menyebutkan tujuh poin:²⁰

- 1) Pada masa sahabat, al-Qur'an belum ditafsirkan secara keseluruhan. Penafsiran oleh sahabat terbatas pada persoalan yang tidak jelas atau kurang dipahami maknanya oleh masyarakat pada waktu itu.
- 2) Perbedaan penafsiran cukup minim, pada umumnya perbedaan di antara mereka hanya terbatas pada perbedaan makna dari aspek bahasanya.

Misalnya dalam ayat hukum tentang *ʿiddah* wanita hamil yang ditinggal mati suaminya, menurut ʿUmar Ibn Khaṭṭāb masa *ʿiddah*-nya selesai setelah masa kehamilannya usai. Sementara, ʿAlī Ibn Abī Ṭālib berpendapat masa *ʿiddah*-nya adalah

¹⁹Muḥammad Ḥusain al-Ḍahabī, *Al-Tafsīr wa al-Mufasssīrūn*, juz 1, h. 96.

²⁰Muḥammad Ḥusain al-Ḍahabī, *ʿIlm al-Tafsīr* (Al-Qāhirah: Dār al-Maʿārif, [t.th.]), h. 27-28.

masa yang paling lama dari dua masa *'iddah* yang ditentukan, yaitu setelah masa kehamilan usai atau setelah empat bulan sepuluh hari.²¹

Perbedaan pendapat ini disebabkan terdapat dua ayat yang sifatnya umum tampak kontradiktif, firman Allah QS al-Ṭalāq/65: 4:

... وَأُولَاتُ الْأَحْمَالِ أَجَلُهُنَّ أَنْ يَضَعْنَ حَمْلَهُنَّ وَمَنْ يَتَّقِ اللَّهَ يَجْعَلْ لَهُ مِنْ أَمْرِهِ يُسْرًا.

Terjemahnya:

Sedangkan perempuan-perempuan yang hamil, waktu idah mereka itu ialah sampai mereka melahirkan kandungannya. Dan barangsiapa bertakwa kepada Allah, niscaya Dia menjadikan kemudahan baginya dalam urusannya.²²

Ayat di atas menyatakan bahwa masa *'iddah* wanita hamil adalah sampai usai masa kehamilannya. Namun, ayat di atas tidak menjelaskan terkait keadaan perceraian wanita hamil, apakah cerai hidup atau mati. Lalu, dalam QS al-Baqarah/2: 234:

وَالَّذِينَ يُتَوَفَّوْنَ مِنْكُمْ وَيَذَرُونَ أَزْوَاجًا يَتَرَبَّصْنَ بِأَنْفُسِهِنَّ أَرْبَعَةَ أَشْهُرٍ وَعَشْرًا فَإِذَا بَلَغْنَ أَجَلَهُنَّ فَلَا جُنَاحَ عَلَيْكُمْ فِيمَا فَعَلْنَ فِي أَنْفُسِهِنَّ بِالْمَعْرُوفِ وَاللَّهُ بِمَا تَعْمَلُونَ خَبِيرٌ.

Terjemahnya:

Dan orang-orang yang mati di antara kamu serta meninggalkan istri-istri hendaklah mereka (istri-istri) menunggu empat bulan sepuluh hari. Kemudian apabila telah sampai (akhir) idah mereka, maka tidak ada dosa bagimu mengenai apa yang mereka lakukan terhadap diri mereka menurut cara yang patut. Dan Allah Maha Mengetahui apa yang kamu kerjakan.²³

Pada ayat 234 QS al-Baqarah/2 di atas, menyatakan bahwa masa *'iddah* wanita yang ditinggal mati suaminya selama empat bulan sepuluh hari. Namun, ayat 234 pada QS al-Baqarah/2 tidak merinci keadaan wanita tersebut apakah sedang hamil atau tidak.

²¹Muḥammad Ḥusain al-Ṣābi, *Al-Tafsīr wa al-Mufasssīrūn*, juz 2, h. 432-433.

²²Kementerian Agama RI, *Al-Qur'an dan Terjemahnya*, h. 558.

²³Kementerian Agama RI, *Al-Qur'an dan Terjemahnya*, h. 38.

‘Alī Ibn Abī Ṭālib memandang bahwa kedua ayat tersebut saling mengkususkan dari keumuman keduanya. Jadi, kedua ayat tersebut menurut ‘Alī Ibn Abī Ṭālib kedua ayat tersebut berlaku dalam kasus wanita hamil yang ditinggal suaminya, sehingga ia berkesimpulan bahwa masa ‘*iddah*-nya adalah waktu yang terlama di antara kedua waktu yang disebutkan di dua ayat tersebut.²⁴

Sementara, ‘Umar Ibn Khaṭṭāb hanya memberlakukan ayat 4 QS al-Ṭalāq/65 dalam kasus masa ‘*iddah* wanita hamil, pendapat ‘Umar Ibn Khaṭṭāb didukung oleh riwayat tentang Subai‘ah Binti al-Ḥārīs al-Aslamiyyah yang suaminya wafat dan dia dalam keadaan hamil. Subai‘ah Binti al-Ḥārīs al-Aslamiyyah melahirkan lima belas hari setelah kematian suaminya, dan Nabi saw. mengizinkannya untuk menikah.²⁵

- 3) Pada umumnya mereka cukup memahami ayat secara global tanpa terperinci. Misalnya mereka memahami firman Allah swt. *وَفَاكِهَةً وَأَبًّا*,²⁶ banyaknya nikmat Allah swt. kepada hambanya.²⁷
- 4) Menjelaskan makna dari aspek bahasa dengan singkat sesuai yang dipahaminya pada masa itu.
- 5) Tidak menggunakan metode ilmiah dalam *istinbāṭ* hukum dalam menafsirkan ayat-ayat hukum, dan penafsiran mereka juga tidak fanatik terhadap mazhab tertentu. Hal ini dikarenakan metode *istinbāṭ* hukum pada masa tersebut belum dikenal dan mazhab pun belum ada.
- 6) Tafsir pada masa sahabat belum dibukukan.
- 7) Pengambilan tafsir pada masa sahabat sama dengan periwayatan hadis.

²⁴Muḥammad Ḥusain al-Ṣābi, *Al-Tafsīr wa al-Mufasssīrūn*, juz 2, h. 433.

²⁵Muḥammad Ḥusain al-Ṣābi, *Al-Tafsīr wa al-Mufasssīrūn*, juz 2, h. 433.

²⁶QS ‘Abasa/80: 31.

²⁷Muḥammad Ḥusain al-Ṣābi, *‘Ilm Tafsīr*, h. 27.

c. Periode *Ṭābi 'īn*

Periode selanjutnya dari perkembangan tafsir adalah periode *ṭābi 'īn*. Dalam menafsirkan al-Qur'an para *ṭābi 'īn* berpegang teguh pada riwayat dari Nabi saw. dan sahabat. Selain itu, pada masa ini riwayat-riwayat *isrā'iliyyāt* juga dijadikan sebagai rujukan dalam penafsiran. Para *ṭābi 'īn* juga menggunakan ijtihad dalam melakukan penafsiran.

Para *ṭābi 'īn* memperoleh ilmu dan pengetahuan terkait tafsir al-Qur'an dari para sahabat Nabi saw. yang tersebar di berbagai daerah kekuasaan Islam. Di Makkah generasi *ṭābi 'īn* berguru kepada 'Abdullāh Ibn 'Abbās, di Madinah belajar kepada Ubay Ibn Ka'ab, dan adapun di Irak 'Abdullāh Ibn Mas'ūd yang menjadi rujukan dalam tafsir. Melalui para sahabat-sahabat inilah lahir mufasir-mufasir dari generasi *ṭābi 'īn*, seperti Sa'īd Ibn Jabīr, Mujāhid, 'Ikrimah, Ṭāwus Ibn Kaisān al-Yamānī di Makkah, Rafī' Ibn Mahrān, Zaid Ibn Aslam, Muḥammad Ibn Ka'ab al-Qurẓī di Madinah, dan 'Alqamah Ibn Qais, Masrūq Ibn al-Akhdā', Qatādah, al-Ḥasan al-Baṣrī di Irak.²⁸

Sampai pada masa ini, tafsir belum dibukukan, demikian juga dengan tafsir ayat-ayat hukum masih tercampur dengan penafsiran-penafsiran lainnya. Pembelajaran tafsir pun masih dengan model periwayatan dan *talaqqī*. Pada masa ini juga mulai terlihat kecenderungan fanatisme terhadap golongan tertentu dalam menafsirkan al-Qur'an, misalnya Qatādah yang cenderung pada pemahaman *al-Qadariyyah* dan al-Ḥasan al-Baṣrī yang menetapkan takdir dalam penafsirannya, bahkan ia mengkafirkan bagi yang mengingkari *isbāt al-qadr*.²⁹

²⁸Muḥammad Ḥusain al-Ḥabībī, *Ilm Tafsīr*, h. 31.

²⁹Muḥammad Ḥusain al-Ḥabībī, *Ilm Tafsīr*, h. 34.

Sebagaimana dipaparkan sebelumnya, tafsir pada periode ini belum dibukukan dan tafsir ayat-ayat hukum belum dipisahkan dari kajian tafsir al-Qur'an secara keseluruhan. Namun, para *tābi 'īn* memberikan perhatiannya yang cukup besar terhadap penafsiran ayat-ayat hukum, di antaranya Sa'īd Ibn Jabīr, al-Ḥasan al-Baṣrī, Qatādah, dan 'Amir al-Sya'bī.³⁰

Terkait kedudukan tafsir *tābi 'īn* yang tidak bersumber dari riwayat Nabi saw. dan dari sahabat, atau yang dikenal dengan istilah *tafsīr bi aqwal al-tābi 'īn* (penafsiran dari perkataan *tābi 'īn*), para ulama berbeda pendapat. Mayoritas ulama berpandangan penafsiran yang berasal dari perkataan *tābi 'īn* tidak dapat dipastikan kebenarannya, sebab mereka tidak menyaksikan al-Qur'an turun, sehingga bisa saja tersalah dalam penafsirannya. Namun, para ulama tafsir atau mufasir berpandangan bahwa penafsiran *tābi 'īn* tetap diambil, sebab pada umumnya mereka mempelajarinya dari para sahabat.³¹

Menyikapi perbedaan pendapat ulama di atas, pendapat para mufasir bahwa penafsiran *tābi 'īn* lebih dapat diterima. Meskipun demikian, bukan berarti itu adalah penafsiran yang *final* dan tidak dapat juga dipastikan kebenarannya. Selain itu, para *tābi 'īn* hidup tidak terlalu jauh masanya dari Nabi saw. sehingga penguasaan mereka khususnya terkait bahasa lebih baik dibanding generasi setelahnya. Di tambah lagi para *tābi 'īn* mendapatkan pengajaran langsung dari para sahabat Nabi saw.

d. Periode Pembukuan Hingga Saat Ini

Masa pembukuan dimulai pada akhir abad I Hijriyah, di penghujung dinasti Umayyah dan awal dinasti Abbasiyyah. Hal ini ditandai dengan pembukuan hadis

³⁰Muḥammad Ibn 'Abdullāh Ibn 'Alī al-Khudairī, *Tasfīr al-Tābi 'īn: 'Ard wa Dirāsah al-Muqārinah*, juz 1 (Dār al-Waṭn li al-Nasyr: [t.t.], [t.th.]), h. 144, 239, 268, 324.

³¹Mannā' Khafīl al-Qaṭṭān, *Mabāḥiṣ fī 'Ulūm al-Qur'ān* (Cet. VII; Al-Qāhirah: Maktabah Wahbah, [t.th.]), h. 331.

dengan bab-bab yang beragam. Pada masa awal dari pembukuan ini, tafsir masih menjadi bagian dari bab-bab hadis yang disusun oleh para ulama ketika itu.

Di antara ulama yang menuliskan tafsir bagian dari bab-bab dari buku hadis yang dituliskannya adalah Yazīd Ibn Hārūn (w. 117 H), Syu‘bah Ibn al-Ḥajjāj (w. 160 H), Wakī‘ Ibn Jarrāḥ (w. 197 H), dan ‘Abd Ibn Ḥamīd (w. 249 H).³² Ciri dari tafsir pada fase awal pembukuan ini adalah tafsir masih bagian dari bab-bab kitab hadis dan tafsir yang dimuat tidak hanya penafsiran dari Rasulullah saw. tetapi memuat penafsiran dari sahabat dan *ṭabī‘īn*.³³

Fase berikutnya, tafsir sudah terpisah dari hadis, fase ini ditandai dengan lahirnya tafsir keseluruhan ayat dari al-Qur’an, dengan sistematika penulisan tafsir mengikuti susunan ayat dalam mushaf. Menurut Ibn Taimiyyah, orang pertama yang menyusun tafsir adalah ‘Abd Malik Ibn Jarīḥ (w. 140 H). Adapun tokoh yang populer pada fase ini adalah Ibn Mājah (w. 273 H) dan al-Ṭabarī (w. 310 H). Tafsir pada fase ini lebih banyak menggunakan model tafsir *bi al-ma‘ṣūr*, tafsir pada fase ini berbentuk periwayatan dari Nabi saw., sahabat, dan *ṭabī‘īn*.³⁴

Al-Ṣaḥābī memberikan pengecualian terhadap tafsir al-Ṭabarī, menurutnya al-Ṭabarī berbeda dari yang lainnya, sebab dalam tafsirnya tidak sekadar menuliskan riwayat, namun juga menyebutkan penafsiran-penafsiran yang berbeda di antara ulama pendahulunya dari generasi sahabat dan *ṭabī‘īn* lalu ia mendialogkan perbedaan

³²Fahd Ibn ‘Abd al-Raḥmān Ibn Sulaimān al-Rūmī, *Buḥūs fī Uṣūl al-Tafsīr wa Manāhijuhu* (Cet IV; Al-Riyāḍ: Maktabah al-Taubah, 1419 H), h. 35-36.

³³Fahd Ibn ‘Abd al-Raḥmān Ibn Sulaimān al-Rūmī, *Buḥūs fī Uṣūl al-Tafsīr wa Manāhijuhu*, h. 36.

³⁴Fahd Ibn ‘Abd al-Raḥmān Ibn Sulaimān al-Rūmī, *Buḥūs fī Uṣūl al-Tafsīr wa Manāhijuhu*, h. 36.

pendapat ulama dan tak jarang melakukan *tarjih* di antara perbedaan tersebut. Selain itu, al-Ṭabarī juga melakukan pendekatan kebahasaan dengan menuliskan *i'rab* dari ayat-ayat al-Qur'an.³⁵

Terkait tafsir ayat-ayat hukum, sebagaimana ditulis 'Alī Ibn Sulaimān al-'Ubaid bahwa tafsir ayat-ayat hukum yang pertama adalah tafsir Maqātil Ibn Sulaimān (w. 150 M), yang populer dikenal dengan nama *Tafsīr al-Khamsumi'ah li Maqātil Ibn Sulaimān*.³⁶

Bersamaan dengan periode ini lahir mazhab-mazhab dalam fikih. Para imam mazhab berbeda-beda dalam melakukan *istinbāṭ* hukum dan menghasilkan pemahaman hukum yang berbeda. Namun, mereka tetap saling menghormati satu sama lain, dan tidak fanatik terhadap mazhab mereka sendiri. Hal ini tampak dari sikap para imam yang mengedepankan dalil-dalil naqli dan tidak mengajurkan orang-orang berpegang pada pendapatnya jika hal tersebut bertentangan dengan dalil-dalil dari al-Qur'an dan Sunnah.³⁷

Pada perkembangan berikutnya, setelah munculnya mazhab-mazhab fikih, tafsir ayat-ayat hukum diwarnai dengan kefanatikan mufasir pada mazhab yang dianutnya misalnya *Aḥkām al-Qur'ān* karya al-Jaṣṣāṣ, yang sangat fanatik terhadap mazhab *al-Ḥanafīyyah*, demikian juga Ilkya al-Harrāsī menyusun kitab tafsir ayat-ayat hukum yang fanatik terhadap mazhab *al-Syafi'īyyah*, kemudian dari mazhab *al-*

³⁵Muḥammad Ḥusain al-Ṣābi, *Ilm Tafsīr*, h. 36.

³⁶'Alī Ibn Sulaimān al-'Ubaid, *Tafsīr Āyāt al-Aḥkām wa Manāḥijuhā*, juz 1, h. 101.

³⁷'Alī Ibn Sulaimān al-'Ubaid, *Tafsīr Āyāt al-Aḥkām wa Manāḥijuhā*, juz 1, h. 41.

Malikiyyah, Ibn al-‘Arabī juga menyusun *Aḥkām al-Qur’ān*,³⁸ lalu dari mazhab *al-Hanābilah* terdapat kitab *Zādu al-Masīr fī ‘Ilm al-Tafsīr*.³⁹

Pada era modern tafsir ayat-ayat hukum pun bertransformasi dan muncul tafsir-tafsir ayat-ayat hukum yang mencoba mendialogkan perbedaan antar mazhab kemudian melakukan kajian kritis terhadap perbedaan tersebut kemudian dikompromikan jika hal tersebut memungkinkan, atau menentukan penafsiran mana yang paling *rājiḥ*. Di antara tafsir ayat-ayat hukum yang demikian, seperti *Tafsīr Āyāt al-Aḥkām* karya ‘Alī al-Sāyis dan *Rawā’ al-Bayān Tafsīr Āyāt al-Aḥkām min al-Qur’ān al-Karīm* karya ‘Alī al-Ṣabūnī.

3. Metodologi Tafsir Ayat-ayat Hukum

Dalam metodologi tafsir, dikenal istilah corak dalam penafsiran, corak ini lahir dari kecenderungan atau orientasi mufasir dalam penafsirannya.⁴⁰ Banyak dari para pengkaji maupun pakar ilmu al-Qur’an dan tafsir memasukkan tafsir ayat-ayat hukum sebagai salah satu dari sekian corak dalam penafsiran. Di antaranya, Muḥammad ‘Alī al-Riḍā’ī al-Aṣḥānī dalam *Manāḥij al-Tafsīr wa Ittijāḥātuḥu* memasukkan tafsir ayat-ayat hukum dalam klasifikasi corak-corak dalam penafsiran.⁴¹

Demikian juga pada beberapa kitab dan buku lainnya terkait ilmu tafsir, memandang tafsir ayat-ayat hukum merupakan corak tafsir yang lahir dari kecenderungan atau orientasi mufasir terhadap hukum fikih di dalam menafsirkan al-

³⁸Muḥammad Ḥusain al-Ṣābi, *Al-Tafsīr wa al-Mufasssīrūn*, juz 2, h. 435-437.

³⁹Fahd Ibn ‘Abd al-Raḥmān Ibn Sulaimān al-Rūmī, *Buḥūs fī Uṣūl al-Tafsīr wa Manāḥijuhu*, h. 95.

⁴⁰Abdul Syukur, “Mengenal Corak Tafsir al-Qur’an”, *El-Furqonia* 1, no. 1 (Agustus 2015), h: 84.

⁴¹Muḥammad ‘Alī al-Riḍā’ī al-Aṣḥānī, *Manāḥij al-Tafsīr wa Ittijāḥātuḥu: Dirāsah Muqāranah fī Manāḥij al-Tafsīr al-Qur’ān* (Cet III; Bairūt: Markaz al-Ḥaḍārah li Tanmiyyah al-Fikr al-Islāmī, 2011 M), h. 359.

Qur'an, baik tafsir tersebut terbatas pada ayat-ayat hukum saja, seperti *Tafsīr Āyāt al-Aḥkām* karya 'Alī al-Sāyis, dan *Rawāi' al-Bayān Tafsīr Āyāt al-Aḥkām min al-Qur'ān al-Karīm* karya 'Alī al-Ṣabūnī, atau tafsir keseluruhan al-Qur'an yang didominasi oleh persoalan fikih, seperti *Jāmi' al-Aḥkam al-Qur'ān* karya al-Qurṭubī.

Berdasarkan hal di atas, terdapat dua jenis dari tafsir ayat-ayat hukum; pertama, tafsir ayat-ayat hukum yang membatasi diri pada ayat-ayat hukum semata. Kedua, tafsir ayat-ayat hukum yang merupakan bagian dari tafsir seluruh ayat al-Qur'an, namun kecenderungan mufasirnya dominan kepada ayat-ayat hukum. Pada jenis pertama tafsir ayat-ayat hukum sebagai penafsiran yang sifatnya khusus, sedangkan jenis kedua merupakan corak dalam suatu kitab tafsir yang membahas keseluruhan ayat al-Qur'an.

a. Sistematika Penyusunan Tafsir Ayat-ayat Hukum

Berdasarkan tafsir ayat-ayat hukum yang telah ada, paling tidak ada tiga bentuk sistematika penyusunan tafsir ayat-ayat hukum; pertama, dengan mengikuti urutan ayat dan surat dalam mushaf, seperti *Aḥkām al-Qur'ān* karya al-Jaṣṣāṣ, *Aḥkam al-Qur'ān* karya Ilkiyā al-Harrāsī, *Tafsīr Āyāt al-Aḥkām* karya 'Alī al-Sāyis, dan *Rawāi' al-Bayān Tafsīr Āyāt al-Aḥkām min al-Qur'ān al-Karīm* karya 'Alī al-Ṣabūnī.

Kedua, dengan menyusunnya per bab sesuai tema-tema dalam fikih, seperti *Tafsīr al-Khamsumi'ah li Maqātil Ibn Sulaimān* karya Maqātil Ibn Sulaimān, *Aḥkām al-Qur'ān li al-Syāfi'ī* yang disusun oleh al-Baihaqī, *al-Ilmām bi Ba'di Āyāt al-Aḥkām Tafsīran wa Istinbāṭan* karya Muḥammad Ibn Ṣāliḥ Ibn 'Usaimīn, dan *Fath al-'Allām fi Tartīb Āyāt al-Aḥkām* karya Ṣabāḥ 'Abd al-Karīm al-'Anazī.

Ketiga, dengan bentuk penyajian yang sama dengan *tafsīr al-maudū'ī*, umumnya bentuk ketiga ini banyak ditemui pada tesis, disertasi, atau karya ilmiah dalam tafsir ayat-ayat hukum.

b. Metode Tafsir Ayat-ayat Hukum

Telah diuraikan sebelumnya bahwa tafsir ayat-ayat hukum merupakan penafsiran yang sifatnya khusus dan bagian dari tafsir umum. Oleh karena itu, metode dalam tafsir ayat-ayat hukum pun tidak berbeda dari tafsir secara umum. Karena pada dasarnya tafsir ayat-ayat hukum adalah pengembangan dari tafsir secara umum.

Secara garis besar metode tafsir dikelompokkan kepada empat metode; pertama, metode *tahlīlī* (*analysis method*), kedua, metode *ijmālī* (*global method*), ketiga, metode *muqārān* (*comparative method*), keempat, metode *maudū'ī* (*topic method*).⁴² Metode-metode ini jugalah yang digunakan para mufasir dalam tafsir ayat-ayat hukumnya.

c. Sumber Penafsiran Tafsir Ayat-ayat Hukum

Sumber penafsiran yang dimaksud adalah dasar atau rujukan yang digunakan dalam penafsiran. Secara umum sumber penafsiran dapat dibedakan menjadi tiga, yaitu; *bi al-riwāyah* atau kadang juga disebut *bi al-ma'sūr* (melalui riwayat), *bi dirāyah* atau biasa juga disebut *bi al-ra'yi* atau *bi al-ijtihād* (melalui penalaran), dan *bi al-isyārī* (melalui batin atau suara hati).⁴³

Pada tafsir ayat-ayat hukum sumber penafsiran yang digunakan adalah dengan riwayat (*bi al-ma'sūr*) dan dengan akal (*bi al-ra'yī*), hal ini karena tafsir ayat-ayat

⁴²Nasharuddin Baidan, *Wawasan Baru Ilmu Tafsir* (Cet. III; Yogyakarta: Pustaka Pelajar, 2016), h. 381.

⁴³Muhammad Amin Suma, *Pengantar Tafsir Ahkam*, h. 173.

hukum mencakup aspek fikih baik ibadah dan muamalah, sehingga menjadi suatu keniscayaan untuk dalam menafsirkan ayat-ayat hukum untuk kembali kepada riwayat.

Adapun contoh tafsir ayat-ayat hukum yang bersumber dari riwayat atau *tafsīr bi al-ma'sūr*, misalnya Ibn Nūr al-Dīn (w. 825 H) dalam *Taisīr al-Bayān li Ahkām al-Qur'ān* ketika menafsirkan QS al-Nisā'/4: 3, ia langsung mengutip penafsiran dari 'A'isyah ra. sebagai berikut:

روينا في "صحيح البخاري" عن عروة بن الزبير: أنه سأل عائشة رضي الله تعالى عنها -، فقال: يا أُمّاتاه! قولُ الله عزَّ وجلَّ: {وَإِنْ خِفْتُمْ أَلَّا تُقْسِطُوا فِي الْيَتَامَى}؛ قالت: يا بَنُ أُخْتِي! هذه اليتيمَةُ تكونُ في جِبرِ وليِّها، فيرغبُ في جمالها ومالها، ويريد أن يَنْتَقِصَ صَدَاقَها، فَنُها عن نِكَاحِهنَّ إِلَّا أن يُقْسِطُوا لهنَّ في إِكْمالِ الصَّدَاقِ، وأَمروا بِنِكَاحِ من سِوَاهُنَّ من النِّساءِ...“

Artinya:

Diriwalkan kepada kami di dalam *Ṣaḥīḥ a;-Bukhārī* dari 'Urwah Ibn Zubair : Sesungguhnya ia bertanya kepada 'A'isyah ra., ia berkata: Wahai bibiku (bagaimana penjelasan/penafsiran) firman Allah swt. {وَإِنْ خِفْتُمْ أَلَّا تُقْسِطُوا فِي الْيَتَامَى}? Maka 'A'isyah ra., menjawab: Wahai anak saudariku, Yang dimaksud ayat itu adalah seorang anak perempuan yatim yang berada pada asuhan walinya, lalu walinya itu tertarik dengan kecantikan dan hartanya dan berhasrat untuk mengawininya namun memberikan haknya lebih rendah dari yang biasa diberikan kepada istri-istrinya sebelumnya maka mereka dilarang menikahinya kecuali bila mereka dapat berlaku adil kepada mereka, dan mereka diperintahkan untuk menikahi wanita-wanita lain selain mereka.

Demikian pula menggunakan akal, sebab di dalam al-Qur'an, model serta dialektika bahasa hukumnya beragam, sehingga diperlukan penalaran akal untuk menetapkan hukum yang terkandung di dalamnya. Contoh dari penerapan penafsiran yang bersumber dari akal, misalnya penafsiran Muḥammad Ṣiddīq Khān dalam *Nail al-Marām min Tafsīr Āyāt al-Aḥkām* ketika menafsirkan QS al-Nisā'/4: 3, ia menjelaskan:

⁴⁴Muḥammad Ibn 'Alī al-Khaṭīb al-Yamānī Ibn Nūr al-Dīn, *Taisīr al-Bayān li Ahkām al-Qur'ān*, juz 2 (Damasyq: Dār al-Nawādir, 2012 M/1433 H), h. 216-217. Abū 'Abdullāh Muḥammad Ibn Ismā'il al-Bukhārī, *Ṣaḥīḥ al-Bukhārī*, h. 1310.

...وقد استدل بالآية على تحريم ما زاد على الأربع وبينوا ذلك بأنه خطاب لجميع الأمة وأن كل ناكح له أن يختار ما أراد من هذا العدد...⁴⁵

Artinya:

Ayat ini dijadikan dalil atas haramnya menikah lebih dari empat perempuan (dalam berpoligami), penjelasan atas hal tersebut karena *khitāb* (pada ayat tersebut) untuk semua umat (muslim) dan tiap orang yang menikah boleh untuk memilih sesuai dengan jumlah (yang disebutkan di ayat).

Pada tafsir ayat-ayat hukum, tafsir *bi al-isyārī* tidak cukup relevan sebab tafsir *bi al-isyārī* merupakan penafsiran berbeda dari makna *ẓāhir* suatu ayat karena adanya petunjuk tersirat yang diketahui oleh sufi.⁴⁶ Jadi, tafsir *bi al-isyārī* menggali makna yang jauh lebih dalam dari makna *ẓāhir* ayat atau mencari makna dibalik makna *ẓāhir*. Tentu hal ini tidak tepat digunakan dalam menafsirkan ayat-ayat hukum, sebab ayat-ayat hukum berfokus pada hal-hal yang sifatnya *ẓāhir*.

d. Karakteristik Tafsir Ayat-ayat Hukum

Tafsir ayat-ayat hukum mempunyai karakteristik yang membedakannya dari tafsir khusus atau tafsir dengan corak lainnya. Di antara karakteristik dari tafsir ayat-ayat hukum:⁴⁷

- 1) Tafsir ayat-ayat hukum memuat hukum-hukum fikih terkait kehidupan manusia dalam persoalan ibadah dan muamalah, dan menjelaskan status hukumnya (wajib, sunnah, boleh atau *mubaḥ*, makruh, dan haram).
- 2) Mufasir pada tafsir ayat-ayat hukum memberikan perhatian yang besar terhadap *istinbāt* hukum-hukum fikih *far'īyyah* dari ayat-ayat hukum di dalam al-Qur'an.

⁴⁵Muḥammad Ṣiddīq Khān, *Nail al-Marām min Tafsīr Āyāt al-Aḥkām*, h. 126.

⁴⁶Muḥammad 'Abd al-'Azīm al-Zarqānī, *Manāhil al-'Irfān fī 'Ulūm al-Qur'ān*, juz 2, h. 66.

⁴⁷Muḥammad 'Alī al-Riḍā'ī al-Aṣḥānī, *Manāhij al-Tafsīr wa Ittijāhātuhu: Dirāsah Muqāranaḥ fī Manāhij al-Tafsīr al-Qur'ān*, h. 361.

- 3) Pada umumnya tafsir ayat-ayat hukum disusun oleh seorang *mujtahid*.
- 4) Pada umumnya mufasir pada tafsir ayat-ayat hukum menggunakan dalil-dalil pendukung lainnya di dalam penafsirannya. Baik dalil *naqli* (al-Qur'an dan sunnah), maupun dalil *aqli* (*ijmā'* dan *qiyās*).

B. Perspektif Teoretis *Qiyās*

1. Pengertian dan Dasar Yuridis *Qiyās*

Qiyās merupakan nomina dari verba *قَاصَّ* — *يَقَاصُّ*,⁴⁸ derivasi dari kata *قَصَّ*, yang memiliki makna dasar 'mengikuti jejak sesuatu'. Ibn Fāris menyatakan *qiyās* terambil dari kata tersebut karena pada *qiyās* dilakukan hal yang serupa terhadap apa yang telah dilakukan, hal tersebut mengisyaratkan mengikuti jejak yang pertama.⁴⁹

Pengertian *qiyās* secara bahasa di atas tidak jauh berbeda dengan pengertiannya secara istilah. Dalam *al-Ta'rifāt*, al-Jurjānī (w. 816 H) mendefinisikan, *qiyās* adalah menghukum pelaku sesuai dengan apa yang telah dilakukannya.⁵⁰ Secara umum, para *fuqahā'* mendefinisikan *qiyās* adalah hukuman terhadap pelaku yang sama dengan ia lakukan terhadap korbannya, jika melakukan pembunuhan secara sengaja maka pelaku dihukum mati, jika melukai korban dengan sengaja maka dilakukan hal serupa dengan tindakannya tersebut.⁵¹

⁴⁸Aḥmad Mukhtār 'Abd al-Ḥamīd 'Umar, *Mu'jam al-Lughah al-'Arabiyyah al-Mu'aṣarah*, juz 3 (Al-Riyāḍ: 'Alim al-Kutub, 2008 M/1429 H), h. 1823.

⁴⁹Abū al-Ḥusain Aḥmad Ibn Fāris, *Mu'jam Maqāyīs al-Lughah*, juz 5 (Bairūt: Dār al-Fikr, 1979 M/1399 H), h. 11.

⁵⁰'Alī Muḥammad Ibn 'Alī al-Zain al-Syarīf al-Jurjānī, *Kitāb al-Ta'rifāt* (Bairūt: Dār al-Kutub al-'Ilmiyyah, 1983 M/1403 H), h. 176.

⁵¹Ibrāhīm Kūntāwu, "Al-Qiyās fi al-Syarī'ah al-Islāmiyyah (al-'Uqūbah al-I'dām) baina al-Iqrār wa al-Ilgā'" (Paper yang disajikan pada al-Mu'tamar al-Šānī wa al-'Isyrīn di Majlis al-A'lā fi Syu'un al-Islāmī, al-Qāhirah, 8-11 Rabi' al-Awwal 1431 H), h. 2.

Muḥammad Abū Zahrah (w. 1974 M) dalam *al-'Uqūbah fī Fiqh al-Islāmī* menyatakan, *qiṣāṣ* secara bahasa bermakna persamaan, makna *qiṣāṣ* menurut bahasa ini tidak jauh berbeda dengan makna *syari'ī*-nya. Hanya saja makna *qiṣāṣ* menurut bahasa persamaan secara mutlak, sementara menurut *syar'ī* persamaan antara tindakan kriminal dan hukumannya.⁵²

Muḥammad 'Umaim al-Barakṭī (w. 1979 M/1359 H) dalam *al-Ta'rīfāt al-Fiqhiyyah* menuliskan:

Qisās adalah melakukan tindakan serupa sebagaimana yang telah dilakukan pelaku tindakan kriminal. Al-Nafasī berkata: “maksudnya adalah membunuh dibalas dengan membunuh, melukai anggota badan dibalas dengan melukai anggota badan”.⁵³

Ilhām Muḥammad 'Alī Tuwair dalam *Tesis*-nya menjelaskan berkaitan dengan pelaku kriminal sebagaimana dituliskan Muḥammad 'Umaim al-Barakṭī (w. 1979 M/1359 H) dalam *al-Ta'rīfāt al-Fiqhiyyah* di atas. Bahwa maksud pelaku kriminal adalah orang yang melakukan tindakan kriminal dengan sengaja terhadap orang lain, baik dalam hal pembunuhan atau tindakan kekerasan terhadap anggota tubuh.⁵⁴

Pada dasarnya term *qiṣāṣ* merupakan suatu istilah dalam hukum pidana Islam. Sehingga pembahasan tentang *qiṣāṣ* pada umumnya ditemui di dalam buku-buku atau kitab-kitab fikih pada bab hukum pidana⁵⁵ sebab *qiṣāṣ*, satu dari sekian bentuk hukuman yang dalam hukum pidana Islam.

⁵²Muḥammad Abū Zahrah, *al-'Uqūbah fī Fiqh al-Islāmī* (Damasyq: Dār al-Fikr, [t.th.]), h. 265.

⁵³Muḥammad 'Umaim al-Iḥsān al-Mujaddidī al-Barakṭī, *Al-Ta'rīfāt al-Fiqhiyyah* (Bairūt: Dār al-Kutub al-'Ilmiyyah, 2003 M/1423 H), h. 174.

⁵⁴Ilhām Muḥammad 'Alī Tuwair, “Al-Syubḥah wa Aṣaruhā fī al-Ḥudūd wa al-Qiṣāṣ.” *Thesis* (Nāblus: Kulīyyah al-Dirāsāt al-'Ulyā, Jāmi'ah al-Najāh al-Waṭaniyyah, 2008), h. 17.

⁵⁵Aḥmad Faṭḥī Bahnasī, *Al-Qiṣāṣ fī al-Fiqh al-Islāmī* (Cet. V; al-Qāhīrah: Dār al-Syurūq, 1989 M/1409 H), h. 11.

Qisās sebagai salah satu bentuk hukuman dalam hukum pidana Islam, mempunyai dasar yuridis atau *syar'ī* baik dari al-Qur'an, sunnah dan *ijmā'*. Dasar yuridis *qisās* di dalam al-Qur'an secara jelas termaktub dalam firman Allah swt. QS al-Baqarah/2: 178-179:

يَا أَيُّهَا الَّذِينَ آمَنُوا كُتِبَ عَلَيْكُمُ الْقِصَاصُ فِي الْقَتْلَى الْحُرُّ بِالْحُرِّ وَالْعَبْدُ بِالْعَبْدِ وَالْأُنْثَى بِالْأُنْثَى فَمَنْ عُفِيَ لَهُ مِنْ أَخِيهِ شَيْءٌ فَاتِّبَاعٌ بِالْمَعْرُوفِ وَأَدَاءٌ إِلَيْهِ بِإِحْسَانٍ ذَلِكَ تَخْفِيفٌ مِنْ رَبِّكُمْ وَرَحْمَةٌ فَمَنْ اعْتَدَى بَعْدَ ذَلِكَ فَلَهُ عَذَابٌ أَلِيمٌ. وَلَكُمْ فِي الْقِصَاصِ حَيَاةٌ يَا أُولِي الْأَلْبَابِ لَعَلَّكُمْ تَتَّقُونَ.

Terjemahnya:

Wahai orang-orang yang beriman! Diwajibkan atas kamu (melaksanakan) qisas berkenaan dengan orang yang dibunuh. Orang merdeka dengan orang merdeka, hamba sahaya dengan hamba sahaya, perempuan dengan perempuan. Tetapi barangsiapa memperoleh maaf dari saudaranya, hendaklah dia mengikutinya dengan baik, dan membayar diat (tebusan) kepadanya dengan baik (pula). Yang demikian itu adalah keringanan dan rahmat dari Tuhanmu. Barangsiapa melampaui batas setelah itu, maka ia akan mendapat azab yang sangat pedih. Dan dalam qisas itu ada (jaminan) kehidupan bagimu, wahai orang-orang yang berakal, agar kamu bertakwa.⁵⁶

Demikian pula QS al-Mā'idah/5: 45:

وَكُتِبْنَا عَلَيْهِمْ فِيهَا أَنَّ النَّفْسَ بِالنَّفْسِ وَالْعَيْنَ بِالْعَيْنِ وَالْأَنْفَ بِالْأَنْفِ وَالْأُذُنَ بِالْأُذُنِ وَالسِّنَّ بِالسِّنِّ وَالْجُرُوحَ قِصَاصٌ فَمَنْ تَصَدَّقَ بِهِ فَهُوَ كَفَّارَةٌ لَهُ وَمَنْ لَمْ يَحْكَمْ بِمَا أَنْزَلَ اللَّهُ فَأُولَئِكَ هُمُ الظَّالِمُونَ.

Terjemahnya:

Kami telah menetapkan bagi mereka di dalamnya (Taurat) bahwa nyawa (dibalas) dengan nyawa, mata dengan mata, hidung dengan hidung, telinga dengan telinga, gigi dengan gigi, dan luka-luka (pun) ada qisas-nya (balasan yang sama). Barangsiapa melepaskan (hak qisas)nya, maka itu (menjadi) penebus dosa baginya. Barangsiapa tidak memutuskan perkara menurut apa yang diturunkan Allah, maka mereka itulah orang-orang zalim.⁵⁷

⁵⁶Kementerian Agama RI, *Al-Qur'an dan Terjemahnya*, h. 27.

⁵⁷Kementerian Agama RI, *Al-Qur'an dan Terjemahnya*, h. 115.

Ayat-ayat di atas jelas menunjukkan *qisās* disyariatkan sebagai bentuk hukuman terhadap tindakan kriminal yang mencederai orang lain, baik terhadap jiwa (pembunuhan) atau selainnya (anggota badan).

Perintah al-Qur'an tentang *qisās* juga bagian dari syariat dan termaktub di dalam Taurat, hal ini juga menegaskan bahwa syariat *qisās* adalah syariat terdahulu yang diberlakukan juga pada umat Islam.⁵⁸ Selain ayat di atas, terdapat juga ayat lainnya yang mengisyaratkan tentang hukuman *qisās*, seperti firman Allah swt. QS al-Nahl/16: 126

وَأِنْ عَاقَبْتُمْ فَعَاقِبُوا بِمِثْلِ مَا عُوقِبْتُمْ بِهِ وَلَئِنْ صَبَرْتُمْ لَهُوَ خَيْرٌ لِلصَّابِرِينَ.

Terjemahnya:

Dan jika kamu membalas, maka balaslah dengan (balasan) yang sama dengan siksaan yang ditimpakan kepadamu. Tetapi jika kamu bersabar, sesungguhnya itulah yang lebih baik bagi orang yang sabar.⁵⁹

Ayat di atas mengisyaratkan tentang pelaksanaan hukum *qisās* yang harus sama dan seimbang dalam arti melakukan hal yang sama dengan apa yang ditimpakan.

Ayat lainnya yang mengisyaratkan hukum *qisās* adalah QS al-Isrā'/17: 33:

وَلَا تَقْتُلُوا النَّفْسَ الَّتِي حَرَّمَ اللَّهُ إِلَّا بِالْحَقِّ وَمَنْ قُتِلَ مَظْلُومًا فَقَدْ جَعَلْنَا لَوْلِيهِ سُلْطَانًا فَلَا يُسْرِفُ فِي الْقَتْلِ إِنَّهُ كَانَ مَنْصُورًا.

Terjemahnya:

Dan janganlah kamu membunuh orang yang diharamkan Allah (membunuhnya), kecuali dengan suatu (alasan) yang benar. Dan barang siapa dibunuh secara zalim, maka sungguh, Kami telah memberi kekuasaan kepada walinya, tetapi janganlah walinya itu melampaui batas dalam pembunuhan. Sesungguhnya dia adalah orang yang mendapat pertolongan.⁶⁰

⁵⁸Muhammad Ibn 'Auḍ Masy'ān al-Mukhallafī, "Fawwāt Maḥal al-Qisās: fī al-Syarī'ah al-Islāmiyyah wa Taṭbīqātihi fī al-Mamlakah al-'Arabiyyah al-Su'ūdiyah." *Thesis* (Al-Riyād: Kulīyyah al-Dirāsāt al-'Ulyā, Jāmi'ah Nāyif al-'Arabiyyah li al-'Ulūm al-Amniyyah, 2005 M/1426 H), h. 24.

⁵⁹Kementerian Agama RI, *Al-Qur'an dan Terjemahnya*, h. 281.

⁶⁰Kementerian Agama RI, *Al-Qur'an dan Terjemahnya*, h. 285.

Kedua ayat di atas mengisyaratkan tentang *qisās*, dalam QS al-Nahl 16/: 126 al-Qur'an mengizinkan orang yang ditimpakan suatu kezaliman untuk menuntut pembalasan terhadap orang yang melakukan kezaliman tersebut, dengan ketentuan harus sesuai tidak boleh dilebih-lebihkan. Lalu, pada QS al-Isrā'/17: 33, juga memberikan isyarat dengan memberikan kekuasaan kepada wali yang terbunuh, namun al-Qur'an tetap mewanti-wanti agar tidak melampaui batas dalam pembunuhan.

Adapun dari sunnah, terdapat beberapa riwayat yang menjadi dasar yuridis hukuman *qisās*, di antaranya riwayat dari Abū Hurairah ra. yang dikeluarkan al-Bukhārī (w. 256 H) Rasulullah saw. bersabda:

...وَمَنْ قُتِلَ لَهُ قَتِيلٌ فَهُوَ بِخَيْرِ النَّظَرَيْنِ: إِمَّا يُودَىٰ وَإِمَّا يُقَادُ... (رواه البخاري)⁶¹

Artinya:

Dan barangsiapa menjadi wali korban pembunuhan, baginya dua pilihan, ia diberi diat atau diberi kesempatan untuk membalas (*qisās*). (HR al-Bukhārī)

Riwayat lain yang menegaskan pensyariaan hukuman *qisās*, hadis dari Anas ra. yang juga dikeluarkan al-Bukhārī (w. 256 H) di dalam kitab *Ṣaḥīḥ*-nya, sebagai berikut:

أَنَّ يَهُودِيًّا قَتَلَ جَارِيَّةً عَلَىٰ أَوْصَاحٍ لَهَا، فَقَتَلَهَا بِحَجَرٍ، فَجِيءَ بِهَا إِلَى النَّبِيِّ صَلَّى اللَّهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ وَبِهَا رَمَقٌ، فَقَالَ: «أَقْتَلَكِ فُلَانٌ؟» فَأَشَارَتْ بِرَأْسِهَا: أَنَّ لَا، ثُمَّ قَالَ الثَّانِيَةَ، فَأَشَارَتْ بِرَأْسِهَا: أَنَّ لَا، ثُمَّ سَأَلَهَا الثَّلَاثَةَ، فَأَشَارَتْ بِرَأْسِهَا: أَنَّ نَعَمْ، فَقَتَلَهُ النَّبِيُّ صَلَّى اللَّهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ بِحَجَرَيْنِ. (رواه البخاري)⁶²

Artinya:

Seorang laki-laki Yahudi membunuh hamba sahaya karena ingin merampas anting-antingnya. Ia membunuhnya dengan batu. Si hamba sahaya dibawa ke hadapan nabi saw. dengan sisa-sisa nyawanya. Nabi bertanya; “Apakah yang membunuhmu *fulān*?” Ia menjawab tidak dengan mengisyaratkan kepalanya. Nabi mengulang pertanyaannya: “Apakah yang membunuhmu *fulān*?” Ia menjawab tidak dengan mengisyaratkan kepalanya. Nabi bertanya lagi untuk kali

⁶¹Abū ‘Abdullāh Muḥammad Ibn Ismā‘īl al-Bukhārī, *Ṣaḥīḥ al-Bukhārī*, h. 1701.

⁶²Abū ‘Abdullāh Muḥammad Ibn Ismā‘īl al-Bukhārī, *Ṣaḥīḥ al-Bukhārī*, h. 1701.

ketiganya: “Apakah yang membunuhmu *fulān*?” ia menjawab ‘iya.’ Maka nabi saw. membunuh orang Yahudi (itu) dengan menjepitnya di antara dua batu. (HR al-Bukhārī)

Di hadis yang lain Rasulullah saw. menyatakan bahwa darah orang muslim itu haram kecuali pada tiga kondisi, pertama pelaku pembunuhan dengan sengaja, kedua orang yang berzina dan telah menikah, dan ketiga orang yang meninggalkan agama.⁶³ Masih banyak riwayat-riwayat lainnya yang menjelaskan persoalan *qīṣāṣ*. Namun, tiga riwayat yang dipaparkan di atas sudah cukup mewakili untuk memberikan keyakinan dan bukti kuat dasar yuridis terkait legalitas hukum *qīṣāṣ*.

Berdasarkan ayat-ayat al-Qur’an terkait *qīṣāṣ* dan riwayat-riwayat dari nabi saw. para ulama ber-*ijma’* (bersepakat) terkait disyariatkannya hukum *qīṣāṣ* dan mereka pun bersepakat, *qīṣāṣ* bagian dari syariat dan hukum Islam.⁶⁴ Oleh karena itu, legalitas *qīṣāṣ* dalam hukum Islam tak terbantahkan dan tidak ada *ikhtilāf* di kalangan umat.

Selain dasar yuridis yang telah disebutkan, secara logika dan rasa keadilan *qīṣāṣ* menjamin suatu tatanan kehidupan masyarakat yang seimbang dan adil serta menjamin hak-hak tiap anggota masyarakat di semua lapisan. Dengan memberikan hukuman yang berat terhadap perilaku kriminal, akan memberikan efek jera dan sebagai pelajaran bagi yang lainnya sehingga tidak berani untuk berbuat yang serupa.

2. Jenis, Syarat dan Bentuk Pelaksanaan *Qīṣāṣ*

Ditinjau dari definisi yang telah dijelaskan oleh para ulama, maka secara umum *qīṣāṣ* dapat di bagi atas dua jenis, yaitu; *qīṣāṣ* pada jiwa (pembunuhan) dan *qīṣāṣ* pada selain jiwa (selain pembunuhan). Untuk lebih jelasnya berikut akan dipaparkan

⁶³Abū ‘Abdullāh Muḥammad Ibn Ismā‘īl al-Bukhārī, *Ṣaḥīḥ al-Bukhārī*, h. 1701. Hadis no. 6878

⁶⁴Muḥammad Ibn ‘Auḍ Masy‘ān al-Mukhallafī, “Fawwāt Maḥal al-Qīṣāṣ: fī al-Syarī‘ah al-Islāmiyyah wa Taṭbīqātihi fī al-Mamlakah al-‘Arabiyyah al-Su‘ūdiyah.”, h. 27.

mengenai kedua macam *qiṣāṣ* tersebut beserta syarat-syarat yang harus terpenuhi untuk dilaksanakannya hukum *qiṣāṣ*.

a. *Qiṣāṣ* Pada Jiwa (Pembunuhan)

Qiṣāṣ merupakan hukum asli dari tindak pidana pembunuhan yang dilakukan dengan sengaja.⁶⁵ Adapun pembunuhan yang dilakukan karena kesalahan (serupa dengan sengaja atau tidak sengaja) maka hukumannya bukan *qiṣāṣ*.

Wahbah al-Zuhailī dalam *al-Fiqh al-Islāmī wa Adillatuhu* memaparkan, ada tiga rukun yang harus terpenuhi sehingga pembunuhan tersebut dianggap sebagai pembunuhan yang dilakukan dengan sengaja.

- 1) Terbunuh adalah manusia yang darahnya haram. Maksudnya korban pembunuhan adalah manusia yang terlarang untuk dibunuh dalam pandangan Islam. Maka pembunuhan yang dilakukan terhadap selain manusia tidak dianggap sebagai pembunuhan dengan sengaja yang mendapatkan hukuman *qiṣāṣ*. Demikian juga pembunuhan yang dilakukan sebagai bentuk hukuman atas kejahatan ataupun pelanggaran lainnya, seperti *qiṣāṣ* itu sendiri dan rajam bagi pezina yang telah menikah. Termasuk di dalam kategori yang haram darahnya adalah orang non-muslim, namun hal tersebut sifatnya temporer, dalam arti selama tidak berada di dalam wilayah perang, apabila non-muslim terbunuh oleh muslim di lokasi atau pada saat peperangan maka hal tersebut tidak dianggap sebagai pembunuhan dengan sengaja yang harus dijatuhi hukum *qiṣāṣ*.⁶⁶

⁶⁵Wahbah al-Zuhailī, *Al-Fiqh al-Islāmī wa Adillatuhu*, juz 6 (Cet. II; Damasyq: Dār al-Fikr, 1985 H/1405 H), h. 261.

⁶⁶Wahbah al-Zuhailī, *Al-Fiqh al-Islāmī wa Adillatuhu*, juz 6, h. 225.

- 2) Pembunuhan tersebut merupakan hasil dari perbuatan atau tindakan pelaku kriminal. Maka jika seseorang meninggal dengan suatu perbuatan yang tidak dapat dikaitkan dengan orang yang dianggap pelaku (tersangka), atau perbuatan tersangka bukan yang menyebabkan kematian terhadap korban, maka tersangka tidak dapat dikatakan pembunuh.⁶⁷
- 3) Pelaku melakukan suatu tindakan atau perbuatan dengan tujuan untuk membunuh. Mayoritas *fuqahā'* dari *al-Hanafīyyah*, *al-Syāfi'īyyah*, dan *al-Ḥanābilah* memandang, tidak dapat dikatakan pembunuhan secara sengaja kecuali pelaku memang bertujuan untuk membunuh. Sementara itu, *al-Mālikīyyah* tidak memandang demikian, bagi *al-Mālikīyyah* yang mesti ada adalah adanya permusuhan oleh pelaku dan korban untuk ditegakkannya *qīṣāṣ* dalam pembunuhan dengan sengaja.⁶⁸

Dalam hukum *qīṣāṣ* untuk kasus pembunuhan dengan sengaja terdapat syarat-syarat yang harus terpenuhi untuk ditegakkannya hukum *qīṣāṣ*. Adapun syarat-syarat yang dimaksud sebagai berikut:

- 1) *Taklīf*, maksudnya pelaku pembunuhan haruslah orang *mukallaf*⁶⁹. Anak-anak yang belum mencapai usia balig tidak dapat dikenakan hukum *qīṣāṣ* jika ia membunuh, demikian pula orang gila tidak dikenakan hukum *qīṣāṣ*. Adapun orang yang mabuk dan membunuh dalam keadaan mabuk, maka tetap berlaku

⁶⁷Wahbah al-Zuhāifi, *Al-Fiqh al-Islāmī wa Adillatuhu*, juz 6, h. 227.

⁶⁸Wahbah al-Zuhāifi, *Al-Fiqh al-Islāmī wa Adillatuhu*, juz 6, h. 258-259.

⁶⁹*Mukallaf* adalah muslim yang dikenai kewajiban atau perintah dan menjauhi larangan agama (pribadi muslim yang sudah dapat dikenai hukum). Seseorang berstatus mukallaf apabila ia telah dewasa (*balīq*) dan tidak mengalami gangguan jiwa maupun akal.

baginya hukum *qiṣāṣ* menurut pendapat yang paling kuat.⁷⁰

- 2) Pembunuhan dilakukan dengan sengaja, maksudnya pelaku melakukan suatu perbuatan yang bertujuan untuk menghilangkan nyawa korban.⁷¹ Adapun jika perbuatan tersebut tidak bermaksud untuk menghilangkan nyawa orang lain atau korban, namun dari perbuatan tersebut menyebabkan seseorang kehilangan nyawanya, maka dalam hal ini tidak dikenakan hukum *qiṣāṣ* sebab pembunuhan terjadi tidak sengaja.
 - 3) *Ikhtiyār*, maksudnya pelaku melakukan pembunuhan berdasarkan kebebasan kehendak dan pilihannya tidak dipaksa. Para ulama sepakat pembunuhan yang dilakukan atas dasar kehendak dan pilihan pelaku wajib atasnya hukum *qiṣāṣ*. Ulama berbeda pendapat terkait orang yang melakukan pembunuhan karena dipaksa. *Al-Hanafīyyah* memandang orang yang dipaksa melakukan pembunuhan tidak dikenakan hukum *qiṣāṣ*, yang dikenakan hukum *qiṣāṣ* adalah orang yang memaksa untuk melakukan pembunuhan. Alasannya adalah orang yang dipaksa tidak mempunyai kebebasan menentukan pilihannya sehingga ia serupa dengan alat, *qiṣāṣ* wajib atas yang menggunakan alat untuk membunuh bukan pada alatnya.
- Al-Syāfi'īyyah*, Imam Mālik, Imam Aḥmad dan *al-Zāhiriyyah* memandang baik yang memaksa maupun dipaksa, kedua-duanya dikenakan hukum *qiṣāṣ*. Adapun dasarnya karena yang menyebabkan korban terbunuh adalah orang yang dipaksa tersebut, hal ini juga tidak dapat dibenarkan karena ia

⁷⁰Muḥammad Ibn 'Auḍ Masy'ān al-Mukhallafī, "Fawwāt Maḥal al-Qiṣāṣ: fī al-Syarī'ah al-Islāmiyyah wa Taṭbīqātihi fī al-Mamlakah al-'Arabiyyah al-Su'ūdiyah", h. 33-34.

⁷¹Wahbah al-Zuhāifī, *Al-Fiqh al-Islāmī wa Adillatuhu*, juz 6, h. 265.

menyelamatkan diri dengan membunuh yang lainnya.⁷²

- 4) Pelaku mengetahui bahwa pembunuhan itu diharamkan atau terlarang. Maka tidak ada *qisās* bagi orang yang tidak mengetahui hukum keharaman membunuh.⁷³
- 5) Pembunuhan dilakukan secara langsung. Syarat ini merupakan salah satu syarat *qisās* dalam mazhab *al-Hanafīyyah*. Maksud dari syarat ini suatu pembunuhan bisa diganjar dengan hukum *qisās* jika dilakukan secara langsung, adapun jika hanya sebagai penyebab maka hukum *qisās* tidak berlaku, sebagai contoh jika seseorang menggali lubang di tengah jalan lalu memasukkan orang lain di dalamnya dan orang tersebut akhirnya mati di dalam lubang tersebut, maka si penggali lubang tidak dikenakan hukum *qisās*, melainkan dikenakan hukum membayar diat. Mayoritas *fuqahā'* lainnya memandang secara langsung bukanlah syarat. Menurut mayoritas *fuqahā'* tidak ada perbedaan antara secara langsung atau sebagai penyebab, kedua-duanya diganjar dengan hukum *qisās*, sebab tidak ada perbedaan antara secara langsung dan penyebab.⁷⁴
- 6) Terbunuh adalah orang yang haram darahnya atau terlarang untuk dibunuh. Baik haramnya darah orang tersebut karena keislamannya atau karena suatu perjanjian. Maksud dari haramnya darah seseorang karena suatu perjanjian adalah orang-orang non-Islam yang hidup di negara Islam atau adanya perjanjian antara Islam dan non-Islam terkait larangan menghilangkan nyawa.⁷⁵

⁷²Muḥammad Ibn 'Auḍ Masy'ān al-Mukhallafī, "Fawwāt Maḥal al-Qisās: fī al-Syarī'ah al-Islāmiyyah wa Taṭbīqātihi fī al-Mamlakah al-'Arabiyyah al-Su'ūdiat.", h. 35-37.

⁷³Muḥammad Ibn 'Auḍ Masy'ān al-Mukhallafī, "Fawwāt Maḥal al-Qisās: fī al-Syarī'ah al-Islāmiyyah wa Taṭbīqātihi fī al-Mamlakah al-'Arabiyyah al-Su'ūdiat.", h. 38.

⁷⁴Wahbah al-Zuhāifī, *Al-Fiqh al-Islāmī wa Adillatuhu*, juz 6, h. 273.

⁷⁵Wahbah al-Zuhāifī, *Al-Fiqh al-Islāmī wa Adillatuhu*, juz 6, h. 266-267.

- 7) Pelaku dan korban pembunuhan haruslah sama status dan derajatnya. Menurut *Jumhūr* kecuali *al-Ḥanafīyyah* korban dan pelaku pembunuhan haruslah sama-sama dalam keislaman, demikian pula harus sama dalam status apakah dia budak atau merdeka. Jadi, menurut *Jumhūr* seorang muslim tidak di-*qīṣās* jika membunuh kafir, demikian pula orang merdeka tidak dijatuhi hukum *qīṣās* jika membunuh budak. Alasannya adalah QS al-Baqarah/2:178, di ayat tersebut jelas menyebutkan tentang persamaan antara pelaku dan korban. *Al-Ḥanafīyyah* berbeda dengan *Jumhūr*, menurut *al-Ḥanafīyyah* persamaan yang dimaksud bukanlah persamaan agama atau status budak dan merdeka, tetapi persamaan yang dimaksud adalah persamaan dalam hal kemanusiaan. Alasan *al-Ḥanafīyyah* karena ayat tentang kewajiban *qīṣās* berbentuk umum, dan hal itu juga dikuatkan pada QS al-Mā'idah/5: 45 yang menyatakan jiwa dengan jiwa. Firman Allah swt. (الْحُرُّ بِالْحُرِّ وَالْعَبْدُ بِالْعَبْدِ وَالْأَنْثَىٰ بِالْأُنْثَىٰ) menurut *al-Ḥanafīyyah* bukanlah syarat, melainkan bentuk bantahan terhadap apa yang terjadi pada beberapa kabilah pada masa itu.⁷⁶
- 8) Korban pembunuhan bukan *furū'* (keturunan) dari pelaku. Jadi, jika seorang ayah atau ibu membunuh anaknya, maka ayah tidak dikenakan hukum *qīṣās*.⁷⁷ Hal ini didasarkan pada dalil dari hadis Nabi saw. yang mengkhususkan penafian hukum *qīṣās* terhadap orang tua.⁷⁸ Namun, hal tersebut tidak berlaku

⁷⁶Wahbah al-Zuhāifī, *Al-Fiqh al-Islāmī wa Adillatuhu*, juz 6, h. 269-270.

⁷⁷Muḥammad Ibn 'Auḍ Masy'ān al-Mukhallafī, "Fawwāt Maḥal al-Qīṣās: fī al-Syarī'ah al-Islāmiyyah wa Taṭbīqātihi fī al-Mamlakah al-'Arabiyyah al-Su'ūdiyah", h. 46.

⁷⁸Hadis yang dimaksud, riwayat dari 'Umar Ibn al-Khaṭṭāb ra. yang dikeluarkan al-Turmuḏī dalam *Sunan*-nya, Nabi saw. bersabda:

لَا يُقَادُ الْوَالِدُ بِالْوَلَدِ. (رواه الترمذي)

Artinya:

Ayah tidak dihukum *qīṣās* karena membunuh anaknya. (HR al-Turmuḏī)

sebaliknya (jika anak membunuh orang tua) sebab tidak ada dalil yang mengkhususkan, sehingga yang berlaku adalah keumuman ayat tentang *qisās*.

Ulama berbeda pendapat terkait bentuk pelaksanaan *qisās* terhadap pelaku pembunuhan dengan sengaja. *Al-Hanafiyyah* dan *al-Hanābilah* berpendapat, *qisās* terhadap pelaku pembunuhan dengan sengaja menggunakan pedang.⁷⁹ Dalil dari pendapat ini adalah hadis Nabi saw.

لَا قُودَ إِلَّا بِالسَّيْفِ. (رواه ابن ماجه)⁸⁰

Artinya:

Tidak ada *qisās* kecuali (dilakukan) dengan pedang. (HR Ibn Mājah)

Al-Syāfi‘iyyah dan *al-Mālikiyyah* berpendapat, pelaku pembunuhan di-*qisās* dengan cara yang sama ketika ia membunuh korbannya. Namun, jika wali atau kerabat korban menginginkan *qisās* dilakukan menggunakan pedang, maka hal tersebut boleh. Masih menurut *al-Syāfi‘iyyah* dan *al-Mālikiyyah*, pedang digunakan dalam *qisās* pada kasus-kasus tertentu, seperti pelaku membunuh korbannya dengan cara sihir, sodomi, dan sejenisnya.⁸¹ Adapun dalilnya adalah firman Allah swt. QS al-Nahl/16: 126:

وَإِنْ عَاقَبْتُمْ فَعَاقِبُوا بِمِثْلِ مَا عُوقِبْتُمْ بِهِ...

Terjemahnya:

Dan jika kamu membalas, maka balaslah dengan (balasan) yang sama dengan siksaan yang ditimpakan kepadamu.⁸²

Firman Allah swt. QS al-Baqarah/2: 194:

Abū ‘Isā Muḥammad Ibn ‘Isā Ibn Saurah al-Turmuḏī, *Al-Jāmi‘ al-Turmuḏī* (Al-Riyāḍ: Bait al-Afkār al-Dauliyyah, 1420 H), h. 246.

⁷⁹Wahbah al-Zuhāifī, *Al-Fiqh al-Islāmī wa Adillatuhu*, juz 6, h. 284.

⁸⁰Abū ‘Abdullāh Muḥammad Ibn Yazīd Ibn Mājah, *Sunan Ibn Mājah*, juz 3 (Al-Qāhirah: Dār al-Ta’sīl, 2014 M/1435 H), h. 59.

⁸¹Wahbah al-Zuhāifī, *Al-Fiqh al-Islāmī wa Adillatuhu*, juz 6, h. 284.

⁸²Kementerian Agama RI, *Al-Qur’an dan Terjemahnya*, h. 281.

...فَمَنْ اعْتَدَى عَلَيْكُمْ فَاعْتَدُوا عَلَيْهِ بِمِثْلِ مَا اعْتَدَى عَلَيْكُمْ...

Terjemahnya:

Oleh sebab itu barangsiapa menyerang kamu, maka seranglah dia setimpal dengan serangannya terhadap kamu.⁸³

Firman Allah swt. QS al-Syūrā/42: 40:

وَجَزَاءُ سَيِّئَةٍ سَيِّئَةٌ مِثْلُهَا...

Terjemahnya:

Dan balasan suatu kejahatan adalah kejahatan yang setimpal.⁸⁴

Hadis Nabi saw.

...وَمَنْ حَرَّقَ حَرَقْنَا، وَمَنْ عَرَّقَ عَرَقْنَا. (رواه البيهقي)⁸⁵

Artinya:

Barang siapa yang (membunuh dengan cara) membakar, maka kita membakarnya dan barangsiapa yang (membunuh dengan cara) menenggelamkan, maka kita menenggelamkannya.

‘Abd al-Qādir ‘Audah menyebutkan pada dasarnya alat yang digunakan pada *qisās* adalah pedang karena pedang dianggap alat yang cepat untuk membunuh sehingga pelaku tidak terlalu menderita. Namun, apabila terdapat alat yang lebih cepat dan lebih ringan penderitaan yang dialami pelaku ketika di-*qisās* maka hal tersebut boleh.⁸⁶ Berdasarkan hal ini, maka boleh melakukan *qisās* dengan kursi listrik, senjata api, dan alat lainnya yang bisa lebih cepat dalam menghilangkan nyawa.

⁸³Kementerian Agama RI, *Al-Qur'an dan Terjemahnya*, h. 30.

⁸⁴Kementerian Agama RI, *Al-Qur'an dan Terjemahnya*, h. 487.

⁸⁵Abū Bakr Aḥmad Ibn al-Ḥusain Ibn ‘Alī al-Baihaqī, *Al-Sunan al-Ṣaḡīr*, juz 3 (Karātsyī: Jāmi‘ah al-Dirāsāt al-Islāmiyyah, 1989 M/1410 H), h. 215-216.

⁸⁶‘Abd al-Qādir ‘Audah, *Al-Tasyrī‘ al-Janā‘ī al-Islāmī Muqārānan bi al-Qānūn al-Waḍ‘ī*, juz 1, h. 760.

b. *Qīṣāṣ* Selain Jiwa (Selain Pembunuhan)

Qīṣāṣ tidak hanya berlaku pada tindak pidana pembunuhan sebagaimana telah diuraikan pada pembahasan sebelumnya, namun berlaku juga pada tindak pidana selain pembunuhan.

Tindak pidana selain pembunuhan yang dimaksud di sini adalah semua tindakan yang melukai atau mencederaikan anggota tubuh manusia.⁸⁷ *Qīṣāṣ* menjadi hukuman pada semua tindakan melukai anggota tubuh dengan ketentuan perbuatan tersebut dilakukan dengan sengaja dan *qīṣāṣ* memungkinkan untuk dilaksanakan dalam arti tidak membahayakan hidup orang yang di-*qīṣāṣ* atau menyebabkan orang yang jatuh hukuman *qīṣāṣ* meninggal.⁸⁸

Adapun syarat dilaksakannya hukum *qīṣāṣ* pada selain jiwa sama dengan *qīṣāṣ* pada jiwa (pembunuhan), ditambah beberapa syarat khusus. Syarat khusus untuk *qīṣāṣ* selain jiwa (pembunuhan) berpusat pada konsep *mumāṣalah* (persamaan), dengan rincian sebagai berikut:⁸⁹

- 1) *Mumāṣalah fī al-fi'l* (persamaan pada perbuatan) dan memungkinkan untuk melakukan *qīṣāṣ* secara adil.
- 2) *Mumāṣalah fī al-Mahl* (persamaan pada nama dan letaknya). Jadi tidak bisa tangan kanan digantikan dengan tangan kiri dalam *qīṣāṣ*. Sebab hal tersebut sudah menyalahi persamaan dari letak, meskipun sama-sama tangan.

⁸⁷Wahbah al-Zuhaili, *Al-Fiqh al-Islāmī wa Adillatuhu*, juz 6, h. 331.

⁸⁸Wahbah al-Zuhaili, *Al-Fiqh al-Islāmī wa Adillatuhu*, juz 6, h. 331. Ibrāhīm Kūntāwu, “Al-Qīṣāṣ fī al-Syarī‘ah al-Islāmiyyah (al-‘Uqūbah al-I‘dām) baina al-Iqrār wa al-Ilgā’”, h. 5.

⁸⁹Umar Muḥammad Daqū, “Al-Qīṣāṣ fīmā dūna al-Nafs: Dirāsah Muqāranah bi al-Qānūn al-Janā‘ī al-Tasyādī.” *Dissertation* (Syandī: Kullīyyah al-Dirāsāt al-‘Ulyā wa al-Baḥṣ al-‘Ilm, Jāmi‘ah Syahdī, 2015 M/1436 H), h. 144-147.

3) *Mumāsalah fī al-ṣiḥḥah wa al-kamāl* (persamaan pada kondisi). Dalam *qīṣāṣ* selain jiwa, disyaratkan persamaan kondisi anggota tubuh yang dilukai antara korban dan pelaku. Menurut Imam Abū Ḥanīfah, Imam al-Syāfi'ī dan Imam Aḥmad tidak dilakukan *qīṣāṣ* terhadap pelaku tangan atau kaki yang sempurna terhadap korban yang memiliki tangan atau kaki yang cacat, namun apabila terjadi sebaliknya, pelaku memiliki tangan yang cacat dan korban memiliki tangan yang sempurna, maka korban dibolehkan memilih antara ditegakkannya hukum *qīṣāṣ* kepada pelaku atau mengambil diat dari pelaku. Kemudian Imam al-Syāfi'ī dan Imam Aḥmad menambahkan syarat (apabila pelaku yang memiliki anggota badan yang cacat) sebelum korban memilih *qīṣāṣ* agar memastikan dari para ahli terkait keselamatan pelaku jika dilakukan *qīṣāṣ* terhadap anggota tubuhnya yang cacat tersebut, sebab jika hal tersebut dapat menyebabkan pelaku meninggal maka tidak dilaksanakan *qīṣāṣ*.

Sementara itu, Imam Mālik memandang tetap dilakukan *qīṣāṣ* anggota badan yang sempurna dengan anggota tubuh yang cacat, begitu pula sebaliknya jika korban menginginkannya, namun apabila anggota tubuh yang cacat dari pelaku tersebut sangat vital baginya, maka pelaku membayar diat.

3. Hak *Qīṣāṣ*

Para ulama berbeda dalam menentukan siapa yang mempunyai hak dalam hukum *qīṣāṣ*. Khusus dalam *qīṣāṣ* pada jiwa (kasus pembunuhan dengan sengaja) *al-Ḥanafīyyah* dan *al-Ḥanābilah* berpendapat yang mempunyai hak apakah si pelaku di-*qīṣāṣ* atau tidak adalah wali dari korban. Sementara itu, menurut *al-Mālikīyyah* adalah

āṣib al-ẓakr (laki-laki dari kerabat bapak), dan *al-Syāfi‘iyyah* berpendapat, semua yang ahli waris dari korban, baik laki-laki maupun perempuan.⁹⁰

Adapun *qīṣāṣ* pada selain jiwa maka yang mempunyai hak apakah pelaku di-*qīṣāṣ* atau dimaafkan adalah korban itu sendiri. Maaf menurut *al-Ḥanafīyyah* dan *al-Mālikīyyah* adalah pengampunan mutlak terhadap pelaku sehingga tidak dikenakan lagi hukum *qīṣāṣ* dan tidak pula membayar diat. Jika *qīṣāṣ* diganti dengan diat maka bukan pemaafan tapi *sulḥ* (perdamaian). Sementara itu, dalam pandangan *al-Syāfi‘iyyah* dan *al-Ḥanābilah* maaf adalah pengampunan mutlak terhadap pelaku atau *qīṣāṣ* diganti dengan diat.⁹¹ Jadi dalam menurut *al-Syāfi‘iyyah* dan *al-Ḥanābilah* tidak ada perbedaan antara maaf secara mutlak dan maaf yang disertai dengan syarat membayar diat.

Kendati yang mempunyai hak dalam *qīṣāṣ* adalah wali atau kerabat korban (dalam kasus pembunuhan) atau korban itu sendiri (dalam kasus selain pembunuhan), namun tetap melalui bimbingan dan pertimbangan pemerintah. Hal ini diperlukan agar tidak terjadi kesewenang-wenangan dalam menvonis dan melaksanakan *qīṣāṣ* terhadap pelaku.⁹² Jadi, yang mempunyai otoritas dalam menetapkan dan melaksanakan hukum *qīṣāṣ* adalah pemerintah.

4. Diat

Diat merupakan hukuman pengganti *qīṣāṣ* jika seorang pelaku pembunuhan atau tindakan kriminal mendapatkan maaf oleh wali korban. Dasar hukum dari diat ini termaktub di dalam QS al-Baqarah/2 ayat 178:

...فَمَنْ عُفِيَ لَهُ مِنْ أَخِيهِ شَيْءٌ فَاتِّبَاعٌ بِالْمَعْرُوفِ وَأَدَاءٌ إِلَيْهِ بِإِحْسَانٍ...

⁹⁰Wahbah al-Zuhailī, *Al-Fiqh al-Islāmī wa Adillatuhu*, juz 6, h. 278.

⁹¹Umar Muḥammad Daqū, “Al-Qīṣāṣ fīmā dūna al-Nafs: Dirāsah Muqāranah bi al-Qānūn al-Janā’ī al-Tasyādī.”, h. 163.

⁹²Abd al-Qādir ‘Audah, *Al-Tasyrī‘ al-Janā’ī al-Islāmī Muqāranan bi al-Qānūn al-Waḍ‘ī*, juz 1 (Bairūt: Dār al-Kitāb al-‘Arabī [t.th.]), h. 757.

Artinya:

Tetapi barangsiapa memperoleh maaf dari saudaranya, hendaklah dia mengikutinya dengan baik, dan membayar diat (tebusan) kepadanya dengan baik (pula).⁹³

Diat merupakan harta pengganti jiwa atau anggota tubuh, yakni sebagai ganti rugi yang diberikan oleh seorang pelaku tindak pidana kepada korban atau ahli warisnya karena suatu tindak pidana pembunuhan atau kejahatan terhadap anggota badan seseorang.⁹⁴

Hal yang perlu digarisbawahi terkait diat sebagai hukuman pengganti *qiṣāṣ* adalah adanya maaf dari wali korban dalam kasus pembunuhan dengan sengaja atau dari korban itu sendiri dalam kasus melukai anggota tubuh orang lain dengan sengaja.

Jenis harta yang dapat digunakan sebagai pembayaran diat adalah unta, emas, perak, sapi, kambing, dan garmen. Para ulama tidak berbeda dalam menentukan jumlah yang harus dibayarkan dalam bentuk unta, emas, sapi, kambing dan garmen. Namun, mereka berbeda pendapat pada jumlah yang harus perak atau mata uang lainnya, sebab dari perbedaan ini dikarenakan berbedanya nilai tukar emas terhadap perak atau mata uang.

Wahbah al-Zuhaili merangkum terkait jumlah pembayaran diat dari berbagai jenisnya, sebagai berikut:⁹⁵

1. Unta : 100 ekor.
2. Emas : 1000 dinar.
3. Perak : menurut *al-Ḥanafīyyah* 10.000 dirham, menurut *Jumhūr* 12.000 dinar.

⁹³Kementerian Agama RI, *Al-Qur'an dan Terjemahnya*, h. 27.

⁹⁴Mohd Din, *Stimulasi Pembangunan Hukum Pidana Nasional, Dari Aceh Untuk Indonesia* (Bandung: UNPAD Press, 2009), h. 62.

⁹⁵Wahbah al-Zuhaili, *Al-Fiqh al-Islāmī wa Adillatuhu*, juz 6, h. 304.

4. Sapi: 200 ekor.
5. Kambing: 2000 ekor.
6. Garmen: 200 garmen dengan kualitas terbaik.

Mengenai waktu pembayaran diat *al-Hanafīyyah* memandang tidak bisa melewati 3 tahun. Sementara *Jumhūr* memandang pembayarannya harus disegerakan karena diat merupakan pengganti *qisās* dan menjadi bentuk keringanan hukuman bagi pelaku sehingga pembayarannya pun harus disegerakan.⁹⁶

Diat sebagai bentuk hukuman alternatif pada kasus pembunuhan dengan sengaja dan tindakan kriminal yang melukai anggota tubuh orang lain merupakan bentuk dari keringanan yang Allah berikan pada umat Islam. Dengan adanya diat, maka dengan sendirinya membantah argumen segelintir orang yang menuduh hukum Islam itu sangat keras dan mengekang.



⁹⁶Wahbah al-Zuhāifī, *Al-Fiqh al-Islāmī wa Adillatuhu*, juz 6, h. 307.

BAB III

SEKILAS TENTANG BIOGRAFI ‘ALĪ AL-SĀYIS DAN ‘ALĪ AL-ŞĀBŪNĪ BESERTA TAFSIR AYAT-AYAT HUKUMNYA

A. *Biografi Singkat ‘Alī al-Sāyis dan Tafsir Ayat-ayat Hukumnya*

1. Biografi Singkat ‘Alī al-Sāyis

Muḥammad ‘Alī al-Sāyis adalah seorang guru besar di Universitas al-Azhar, Mesir. Muḥammad ‘Alī al-Sāyis lahir di Metoubes, salah satu kota dari Provinsi Kafr El Sheikh dan merupakan salah satu provinsi yang terletak di Nile Delta, Mesir, pada tanggal 16 Agustus 1899 M, bertepatan pada tahun 1319 H.¹

Muḥammad ‘Alī al-Sāyis, seperti ulama pada umumnya yang telah menghafal al-Qur’an di usia dini. Ia menghafal al-Qur’an ketika berusia sembilan tahun. Selain itu, sejak kecil pula ia telah akrab dengan ilmu-ilmu agama, hal tersebut tampak dari pendidikan formalnya yang ia tempuh di al-Azhar dari tingkatan dasar sampai memperoleh *al-Syahādah al-‘Ālamiyyah* tahun 1927 M pada usia 28 tahun. Kemudian pada tahun 1932 M, ia menyelesaikan *Takhaṣṣuṣ al-Qaḍā’ al-Syar’ī*. Ketika belajar di al-Azhar, Muḥammad ‘Alī al-Sāyis memperoleh pendidikan berbagai disiplin ilmu keislaman dari para *masyāyikh* di al-Azhar.²

Setelah menyelesaikan seluruh rangkaian studinya di al-Azhar Muḥammad ‘Alī al-Sāyis memulai karir mengajarnya di Asyūṭ kemudian pindah ke Fakultas Uṣūl al-Dīn di Kairo. Selain mengajar di Fakultas Uṣūl al-Dīn, ia juga ditugaskan mengajar di Fakultas Syarī’ah al-Islāmiyyah. Karir Muḥammad ‘Alī al-Sāyis di dua fakultas

¹Fahd Ibn ‘Abd al-Raḥmān Ibn Sulaimān al-Rūmī, *Ittijahāt al-Tafsīr fī al-Qarn al-Rābi‘ ‘Asyar*, juz 2 (Cet. II; Bairūt: Mu’assasah al-Risālah, 1997 M/1418 H), h. 462.

²Al-Sayyid Muḥammad ‘Alī Iyāzī, *Al-Mufasssirūn: Ḥayātuhum wa Manhajuhum*, juz 1 (Ṭihrān: Mu’assasah al-Ṭabā‘ah wa al-Nasyr Wizārah al-Şaqāfah wa al-Irsyād al-Islāmī, 1376 H), h. 154.

tersebut tidak hanya menjadi staf pengajar, ia sempat menduduki kursi dekan. Di Fakultas Uṣūl al-Dīn ia menjadi dekan pada tahun 1954 M-1957 M, lalu menjadi dekan di Fakultas Syarī'ah al-Islāmiyyah pada tahun 1957 M-1959 M.³

Muḥammad 'Alī al-Sāyis telah menjadi promotor dan penguji banyak dari tesis dan disertasi, khususnya di Fakultas Uṣūl al-Dīn dan Syarī'ah al-Islāmiyyah. Di antara mahasiswa yang pernah dibimbing dan diuji langsung oleh Muḥammad 'Alī al-Sāyis adalah Muḥammad Sayyid Ḥusain al-Ḍahabī (penulis *al-Tafsīr wa al-Mufasssīrūn*), dan Yūsuf al-Qarḍāwī.⁴

Selain mengajar di kampus, Muḥammad 'Alī al-Sāyis juga mengajar di Masjid al-Azhar bersama para *masyāyikh* al-Azhar lainnya seperti, Syaikh Maḥmūd Syaltūt, Syaikh Abd al-Raḥmān Tāj, Syaikh Muḥammad Abū Zahrah, dan Syaikh Muḥammad Darrāz.⁵

Muḥammad 'Alī al-Sāyis merupakan anggota Dewan Ulama Senior al-Azhar sejak tahun 1950 M, dan anggota *al-Majlis al-'Alā li al-Azhar* sejak tahun 1954 M, hingga wafatnya. Ia juga pernah menjabat sebagai ketua *Mujamma' al-Buḥūs al-Islāmiyyah* sampai pada tahun 1964 M. Selain menduduki jabatan-jabatan penting, Muḥammad 'Alī al-Sāyis juga banyak memperoleh penghargaan di antaranya bintang kehormatan kerajaan pada masa Raja Fārūq, bintang kehormatan dari Republik Arab Mesir pada masa awal terbentuknya Mesir sebagai negara republik, dan berbagai

³Fahd Ibn 'Abd al-Raḥmān Ibn Sulaimān al-Rūmī, *Ittijahāt al-Tafsīr fī al-Qarn al-Rābi' 'Asyar*, juz 2, h. 463.

⁴Fahd Ibn 'Abd al-Raḥmān Ibn Sulaimān al-Rūmī, *Ittijahāt al-Tafsīr fī al-Qarn al-Rābi' 'Asyar*, juz 2, h. 463.

⁵Fahd Ibn 'Abd al-Raḥmān Ibn Sulaimān al-Rūmī, *Ittijahāt al-Tafsīr fī al-Qarn al-Rābi' 'Asyar*, juz 2, h. 463.

macam penghargaan lainnya.⁶

Berbagai jabatan dan penghargaan yang telah dianugerahkan kepada Muḥammad ‘Alī al-Sāyis membuktikan ia merupakan sosok ulama yang luar biasa. Sanjungan dan pujian pun banyak dialamatkan kepadanya. Aḥmad al-‘Alāunah menyebutkan:

al-Sāyis merupakan *Faqīh*, *‘Ālim*, ia merupakan sedikit dari sekian *masyāyikh* yang kaya akan ilmu pengetahuan, pribadi yang *wara’* dan *taqwa*.⁷

Dalam bidang fikih, Muḥammad ‘Alī al-Sāyis berafiliasi kepada mazhab *al-Syāfi’iyyah*.⁸ Ia wafat pada 24 November 1976 M bertepatan pada awal dari bulan Zulhijjah 1396 H, di Kairo, pada usia 77 tahun. Muḥammad ‘Alī al-Sāyis wafat akibat kelelahan setelah menjadi penguji pada salah satu sidang disertasi yang memakan waktu selama kurang lebih tiga jam.⁹

Sepanjang hidupnya Muḥammad ‘Alī al-Sāyis aktivitasnya cukup padat dengan berbagai jabatan dan tugas yang diemban. Meski demikian, ia tetap menghasilkan karya tulis, di antara karya tulis Muḥammad ‘Alī al-Sāyis adalah sebagai berikut:¹⁰

- a. *Tārīkh al-Tasyrī‘ al-Islāmī*.
- b. *Tahdīd Awā’il al-Syuhūr al-‘Arabiyyah*.

⁶Fahd Ibn ‘Abd al-Raḥmān Ibn Sulaimān al-Rūmī, *Ittijahāt al-Tafsīr fī al-Qarn al-Rābi‘ ‘Asyar*, juz 2, h. 463. Al-Sayyid Muḥammad ‘Alī Iyāzī, *Al-Mufasssirūn: Ḥayātuhum wa Manhajuhum*, juz 1, h. 154.

⁷Aḥmad al-‘Alāunah, *Ẓīl al-‘Ālām*, juz 2 (Juddah: Dār al-Minārah, 2002 M/1422 H), h. 165.

⁸Al-Sayyid Muḥammad ‘Alī Iyāzī, *Al-Mufasssirūn: Ḥayātuhum wa Manhajuhum*, juz 1, h. 153.

⁹Fahd Ibn ‘Abd al-Raḥmān Ibn Sulaimān al-Rūmī, *Ittijahāt al-Tafsīr fī al-Qarn al-Rābi‘ ‘Asyar*, juz 2, h. 463.

¹⁰Al-Sayyid Muḥammad ‘Alī Iyāzī, *Al-Mufasssirūn: Ḥayātuhum wa Manhajuhum*, juz 1, h. 154. Aḥmad al-‘Alāunah, *Ẓīl al-‘Ālām*, juz 2, h. 165. Dan, ‘Abdullāh al-Zayyut, “Manhaj Muḥammad ‘Alī al-Sāyis fī Kitābihi Āyāt al-Aḥkām”, *Majallah al-‘Ulūm al-Islāmiyyah* 9, no. 2 (2014): h. 92.

- c. *Muqārah al-Mazāhib fī al-Fiqh* (buku ini ia tulis bersama al-Syaikh Maḥmūd Syaltūt).
- d. *Tafsīr Āyāt al-Aḥkām*.

Selain karya di atas, masih banyak lagi karya tulis Muḥammad ‘Alī al-Sāyis lainnya dalam bentuk artikel ilmiah dan diktat kuliah yang diperuntukkan mahasiswa al-Syarī‘ah al-Islāmiyyah, Universitas al-Azhar,¹¹ Kairo-Mesir. Semoga Allah swt. merahmatinya dan menempatkan ‘Alī al-Sāyis di tempat yang tinggi dan mulia.

2. Tafsir Ayat-ayat Hukum ‘Alī al-Sāyis

a. Profil Kitab dan Latar Belakang Penyusunan Kitab *Tafsīr Āyāt al-Aḥkām*

Kitab tafsir ayat-ayat hukum oleh ‘Alī al-Sāyis ini berjudul *Tafsīr Āyāt al-Aḥkām*. Tafsir ini terdiri dari empat juz. Pembagian tafsir ini ke dalam empat juz sebab tafsir ini pada dasarnya disusun sebagai diktat untuk mahasiswa Fakultas al-Syarī‘ah al-Islāmiyyah, Universitas al-Azhar, pada mata kuliah tafsir ayat-ayat hukum dari tingkat pertama sampai tingkat empat.

Pada perkembangan selanjutnya, ketika tafsir tersebut dicetak untuk umum, hasil cetakannya pun beragam, ada yang tetap menjadikannya empat jilid, ada pula yang menggabungkan juz satu dan dua ke dalam satu jilid dan juz tiga dan empat ke dalam satu jilid, sehingga menjadi dua jilid. Adapula yang mencetaknya dengan menggabungkan juz satu sampai juz empat, sehingga menjadi satu jilid saja.

Dari berbagai cetakan terkait *Tafsīr Āyāt al-Aḥkām* ini, terdapat cetakan yang menuliskan bahwa Muḥammad ‘Alī al-Sāyis adalah editor dari tafsir ini. Menurut ‘Abdullāh al-Zayyut, tampaknya hal ini menunjukkan bahwa ‘Alī al-Sāyis bukanlah

¹¹Al-Sayyid Muḥammad ‘Alī Iyāzī, *Al-Mufasssirūn: Ḥayātuhum wa Manhajuhum*, juz 1, h. 154. ‘Abdullāh al-Zayyut, “Manhaj Muḥammad ‘Alī al-Sāyis fī Kitābihi Āyāt al-Aḥkām”, h. 92.

penyusun dari tafsir ini, ia hanya melakukan revisi dan mengedit tafsir tersebut.¹²

Fahd al-Rūmī bahkan lebih jelas menyatakan bahwa:

Anehnya, kitab ini (*Tafsīr Āyāt al-Aḥkām*) tidak diketahui penyusunnya, kemungkinan kitab ini disusun oleh salah seorang dosen untuk mahasiswanya di Fakultas al-Syarī'ah al-Islāmiyyah, Universitas al-Azhar, kemudian kitab ini direvisi oleh dosen-dosen lainnya yang mengampu mata kuliah tafsir ayat-ayat hukum sehingga penyusunnya pun tidak diketahui. Sampai pada 'Alī al-Sāyis mengambil alih revisi dan peninjauan kembali terhadap tafsir ini ketika ia menjadi dosen dan dekan di Fakultas al-Syarī'ah al-Islāmiyyah, Universitas al-Azhar.¹³

.....

Pada awalnya tafsir ini terbit pada tahun 1357 H dengan judul *Muzakkarah fī Tafsīr Ayāt al-Aḥkām*, pada terbitan tersebut tidak tertulis nama penulis ataupun penyusunnya. Kemudian, pada tahun 1373 H terbit cetakan baru dengan judul *Tafsīr Ayāt al-Aḥkām*, dan pada cetakan ini tertulis nama editor dan penyuntingnya (yaitu Muḥammad 'Alī al-Sāyis).¹⁴

Kendati 'Alī al-Sāyis bukanlah penyusun pertama dari tafsir ini, namun tafsir ini tetap dinisbatkan kepadanya sebab 'Alī al-Sāyis lah editor yang menyempurnakan dari tafsir ini. Menurut Fahd al-Rūmī, penisbatan 'Alī al-Sāyis terhadap tafsir ini bukan sebagai penulis dan penyusun, melainkan sebagai editor dan orang yang melakukan revisi terhadap tafsir tersebut.¹⁵

Hal ini bukanlah masalah besar, hanya saja perlu ditekankan bahwa pada dasarnya *Tafsīr Āyāt al-Aḥkām* bukanlah karya murni dari 'Alī al-Sāyis, namun penyandaran namanya terhadap tafsir ini karena ia adalah orang yang

¹² Abdullāh al-Zayyut, "Manhaj Muḥammad 'Alī al-Sāyis fī Kitābihi Āyāt al-Aḥkām", h. 92.

¹³ Fahd Ibn 'Abd al-Raḥmān Ibn Sulaimān al-Rūmī, *Ittijahāt al-Tafsīr fī al-Qarn al-Rābi* 'Asyar, juz 2, h. 462. Al-Sayyid Muḥammad 'Alī Iyāzī, *Al-Mufasssirūn: Ḥayātuhum wa Manhajuhum*, juz 1, h. 154-155.

¹⁴ Fahd Ibn 'Abd al-Raḥmān Ibn Sulaimān al-Rūmī, *Ittijahāt al-Tafsīr fī al-Qarn al-Rābi* 'Asyar, juz 2, h. 464.

¹⁵ Fahd Ibn 'Abd al-Raḥmān Ibn Sulaimān al-Rūmī, *Ittijahāt al-Tafsīr fī al-Qarn al-Rābi* 'Asyar, juz 2, h. 462.

menyempurnakan tafsir ini serta bertindak sebagai editor. Hal ini pun sering dijumpai dalam berbagai karya-karya penulis dan ilmuwan lainnya.

b. Sistematika Penyusunan *Tafsīr Āyāt al-Aḥkām*

Sistematika penyusunan *Tafsīr Āyāt al-Aḥkām* oleh ‘Alī al-Sāyis mengikuti susunan surat dan ayat yang termaktub dalam mushaf. Namun pada tafsir ayat-ayat hukum tersebut, tidak semua surat di dalam al-Qur’an, demikian pula tidak semua ayat dalam suatu surat ditafsirkan. Hanya ayat-ayat yang mengandung unsur fikih saja yang ditafsirkan.

Dalam *Tafsīr Āyāt al-Aḥkām* penafsiran dimulai dengan membahas makna *al-Isti‘āzah*, kemudian dilanjutkan dengan menafsirkan surat demi surat demi ayat. Berikut adalah susunan surat dan ayat yang ditafsirkan dalam *Tafsīr Āyāt al-Aḥkām*:¹⁶

- 1) QS al-Fātiḥah/1, ayat 1-7.
- 2) QS al-Baqarah/2, ayat 102-103, 106-108, 154, 158-160, 172-173, 178-203, 215-242, 283-285.
- 3) QS Āli ‘Imrān/3, ayat 28, 96-97, 130.
- 4) QS al-Nisā’/4, ayat 1-36, 43, 58-59, 92-94, 101-106, 127-130, 176.
- 5) QS al-Mā’idah/5, ayat 1-8, 33-35, 38-39, 42-45, 87-97, 103, 106-108.
- 6) QS al-An‘ām/6, ayat 118-121, 141, 145.
- 7) QS al-A‘rāf/7, ayat 204.
- 8) QS al-Anfāl/8, ayat 1, 15-16, 41, 72-75.
- 9) QS al-Taubah/9, ayat 6-7, 17, 18, 28-29, 36, 60, 84, 103, 122-123.
- 10) QS al-Naḥl/16, ayat 67, 98, 106, 125-128.
- 11) QS al-Isrā’/17, ayat 78-79.

¹⁶ Abdullāh al-Zayyut, “Manhaj Muḥammad ‘Alī al-Sāyis fī Kitābihi Āyāt al-Aḥkām”, h. 93-94.

12) QS al-Ḥajj/22, ayat 27-37, 38-39, 77-78.

13) QS al-Nūr/24, ayat 1-10, 27-34, 58-61.

14) QS Luqmān/31, ayat 14-15.

15) QS al-Aḥzāb/33, ayat 4-6, 49-59.

16) QS Saba'/34, ayat 13.

17) QS Ṣād/38, ayat 144.

18) QS al-Aḥqāf/46, ayat 15-16.

19) QS Muḥammad/47, ayat 4, 33.

20) QS al-Ḥujurāt/49, ayat 6-12.

21) QS al-Wāqī'ah/56, ayat 75-80.

22) QS al-Mujādalah/58, ayat 1-4, 9-13.

23) QS al-Ḥasyr/59, ayat 7-8.

24) QS al-Mumtaḥanah/60, ayat 7-10.

25) QS al-Jumu'ah/62, ayat 9.

26) QS al-Ṭalāq/65, ayat 1-7.

27) QS al-Taḥrīm/66, ayat 1-2.

28) QS al-Muzammil/73, ayat 1-8, 20.

Dari rincian di atas, tampak bahwa terdapat 28 surat yang termuat di dalam kitab *Tafsīr Āyāt al-Aḥkām*, dengan total ayat berjumlah 306 ayat.

c. Sumber Penafsiran dalam *Tafsīr Āyāt al-Aḥkām*

Sumber penafsiran dalam hal ini dapat dibedakan menjadi tiga bagian, yaitu *bi al-ma'sūr*, *bi al-ra'yī*, ataukah *isyārī*. Sebagaimana telah dipaparkan pada bab sebelumnya terkait sumber penafsiran pada ayat-ayat hukum menggunakan sumber

dengan riwayat (*bi al-ma'sūr*) dan akal (*bi al-ra'yī*), maka *Tafsīr Āyāt al-Aḥkām* oleh 'Alī al-Sāyis pun menggunakan dua sumber penafsiran tersebut.

1) Penafsiran *bi al-Ma'sūr* dalam *Tafsīr Āyāt al-Aḥkām* 'Alī al-Sāyis

Dalam menggunakan sumber penafsiran *bi al-ma'sūr*, *Tafsīr Āyāt al-Aḥkām* menggunakan tafsir al-Qur'an dengan al-Qur'an, dengan sunnah, dan perkataan sahabat. Penggunaan sumber penafsiran yang telah disebutkan dapat dilihat dari contoh berikut:

a) Tafsir al-Qur'an dengan al-Qur'an

Penafsiran al-Qur'an dengan al-Qur'an pada *Tafsīr Āyāt al-Aḥkām*, di antaranya untuk membatasi makna pada ayat yang menyebutkan sesuatu secara mutlak. Misalnya pada firman Allah swt. QS al-Baqarah/2: 173.

إِنَّمَا حَرَّمَ عَلَيْكُمُ الْمَيْتَةَ وَالدَّمَ وَلَحْمَ الْخِنْزِيرِ وَمَا أُهْلَ بِهِ لِغَيْرِ اللَّهِ فَمَنْ اضْطُرَّ غَيْرَ بَاغٍ وَلَا عَادٍ فَلَا إِثْمَ عَلَيْهِ إِنَّ اللَّهَ غَفُورٌ رَحِيمٌ.

Terjemahnya:

Sesungguhnya Dia hanya mengharamkan atasmu bangkai, darah, daging babi, dan (daging) hewan yang disembelih dengan (menyebut nama) selain Allah. Tetapi barangsiapa terpaksa (memakannya), bukan karena menginginkannya dan tidak (pula) melampaui batas, maka tidak ada dosa baginya. Sungguh, Allah Maha Pengampun, Maha Penyayang.¹⁷

Pada ayat di atas pengharaman terhadap darah secara mutlak, sementara itu pada QS al-An'ām/6 : 145, menyebutkan lebih spesifik atau membatasi bahwa darah yang haram adalah darah yang mengalir. Berikut Firman Allah swt. QS al-An'ām/6 : 145.

¹⁷Kementerian Agama RI, *Al-Qur'an dan Terjemahnya*, h. 26.

قُلْ لَا أَجِدُ فِي مَا أُوحِيَ إِلَيَّ مُحَرَّمًا عَلَى طَاعِمٍ يَطْعَمُهُ إِلَّا أَنْ يَكُونَ مَيْتَةً أَوْ دَمًا مَسْفُوحًا أَوْ لَحْمَ خِنْزِيرٍ فَإِنَّهُ رِجْسٌ أَوْ فِسْقًا أُهْلًا لِعَيِّرٍ لِّلَّهِ بِهِ فَمَنْ اضْطُرَّ غَيْرَ بَاغٍ وَلَا عَادٍ فَإِنَّ رَبَّكَ غَفُورٌ رَّحِيمٌ

Terjemahnya:

Katakanlah, “Tidak kudapati di dalam apa yang diwahyukan kepadaku, sesuatu yang diharamkan memakannya bagi yang ingin memakannya, kecuali daging hewan yang mati (bangkai), darah yang mengalir, daging babi – karena semua itu kotor – atau hewan yang disembelih bukan atas (nama) Allah. Tetapi barangsiapa terpaksa bukan karena menginginkan dan tidak melebihi (batas darurat) maka sungguh, Tuhanmu Maha Pengampun, Maha Penyayang.”¹⁸

Maka pada darah pada ayat 173 dari QS al-Baqarah/2 dimaknai secara spesifik pula sebagaimana pada QS al-An‘ām. Jadi darah tidaklah haram kecuali darah yang mengalir.¹⁹

b) Tafsir dengan sunnah atau hadis Nabi saw.

Penfasiran sunnah atau hadis Nabi saw. terhadap al-Qur’an juga menjadi sumber dalam *Tafsīr Āyāt al-Aḥkām* oleh ‘Alī al-Sāyis, di antara fungsinya adalah untuk memberikan pengkhususan terhadap ayat yang sifatnya umum, atau memberikan pengecualian terhadap ayat yang umum.

Misalnya pada QS al-Baqarah/2: 173, sebagaimana contoh poin sebelumnya. Pada ayat tersebut disebutkan secara umum pengharaman bangkai dan darah. Lalu, datang hadis Nabi saw. memberikan pengecualian atau pengkhususan pada bangkai ikan atau bangkai hewan laut.²⁰ Sebagaimana hadis yang dikeluarkan Ibn Mājah dalam *Sunan*-nya, dari Abū Hurairah, seorang lelaki bertanya kepada Rasulullah saw. tentang air laut, maka Rasulullah saw. pun bersabda:

¹⁸Kementerian Agama RI, *Al-Qur’an dan Terjemahnya*, h. 147.

¹⁹Muḥammad ‘Alī al-Sāyis, *Tafsīr Āyāt al-Aḥkām*, h. 49.

²⁰Muḥammad ‘Alī al-Sāyis, *Tafsīr Āyāt al-Aḥkām*, h. 48.

هُوَ الطَّهْرُ مَاؤُهُ، الْحِلُّ مَيْتَتُهُ. (رواه ابن ماجه)²¹

Artinya:

(Air laut) itu suci mensucikan airnya dan halal bangkainya.

c) Tafsir dengan perkataan sahabat

‘Alī al-Sāyis dalam tafsir ayat-ayat hukum tersebut juga merujuk dan menggunakan penafsiran dan pemahaman sahabat tentang suatu ayat hukum serta memaparkan pula perbedaan penafsiran para sahabat terhadap suatu ayat. Dalam memaparkan penafsiran sahabat ‘Alī al-Sāyis terkadang tidak menyebutkan sanadnya dan hanya menuliskan nama sahabat.

Salah satu contoh aplikasi penafsiran sahabat di dalam tafsir ayat hukum ‘Alī al-Sāyis, terdapat pada penafsiran QS al-Nisā’/4: 5.

وَلَا تُؤْتُوا السُّفَهَاءَ أَمْوَالَكُمُ الَّتِي جَعَلَ اللَّهُ لَكُمْ قِيَامًا وَارْزُقُوهُمْ فِيهَا وَاكْسُوهُمْ وَقُولُوا لَهُمْ قَوْلًا مَعْرُوفًا

Terjemahnya:

Dan janganlah kamu serahkan kepada orang yang belum sempurna akalnya, harta (mereka yang ada dalam kekuasaan) kamu yang dijadikan Allah sebagai pokok kehidupan. Berilah mereka belanja dan pakaian (dari hasil harta itu) dan ucapkanlah kepada mereka perkataan yang baik.²²

‘Alī al-Sāyis ketika menafsirkan ayat di atas mengutip pendapat Ibn ‘Abbās dan Ibn Mas‘ūd bahwa *khīṭāb* dari ayat tersebut ditujukan kepada semua manusia. Adapun kata السُّفَهَاءَ mencakup perempuan dan anak-anak.²³ Jadi, kata السُّفَهَاءَ pada ayat tersebut bersifat umum.

²¹Abū ‘Abdullāh Muḥammad Ibn Yazīd Ibn Mājah, *Sunan Ibn Mājah*, juz 1 (Al-Qāhirah: Dār al-Ta’šīl, 2014 M/1435 H), h. 324.

²²Kementerian Agama RI, *Al-Qur’an dan Terjemahnya*, h. 77.

²³Muḥammad ‘Alī al-Sāyis, *Tafsīr Āyāt al-Aḥkām*, h. 207-208.

2) Penafsiran *bi al-Ra'yi* dalam *Tafsīr Āyāt al-Aḥkām* ‘Alī al-Sāyis

‘Alī al-Sāyis pada tafsir ayat-ayat hukumnya, selain menggunakan riwayat sebagai sumber penafsiran, ia juga menggunakan *ra'yi*. Penggunaan penafsiran *bi al-ra'yi* ini biasanya ia gunakan pada aspek kebahasaan yang terdapat dalam ayat-ayat hukum tersebut, seperti ketika menafsirkan QS al-Fāṭihah/1: 1, ia menjelaskan kata الحمد, merupakan kata pujian yang diungkapkan atas nikmat dan selainnya, sehingga kata الحمد lebih umum dari الشكر, sebab الشكر khusus pujian atas diberikannya nikmat.²⁴

Selain pada aspek kebahasaan, tafsir *bi al-ra'yi* juga tampak ketika membahas *munāsabah* baik antar kalimat dalam satu ayat ataupun antar ayat yang lain. Seperti ketika menafsirkan QS al-Ḥajj/22: 39.

أَذِنَ لِلَّذِينَ يُقَاتِلُونَ بِأَنَّهُمْ ظَلَمُوا وَإِنَّ اللَّهَ عَلَىٰ نَصْرِهِمْ لَقَدِيرٌ

Terjemahnya:

Diizinkan (berperang) kepada orang-orang yang diperangi, karena sesungguhnya mereka dizalimi. Dan sungguh, Allah Mahakuasa menolong mereka itu.²⁵

‘Alī al-Sāyis menjelaskan hubungan antar frasa di dalam ayat tersebut bahwa Allah swt. menjelaskan pada ayat ini sebab dari diizinkan-perang bukan untuk menumpahkan darah melainkan untuk melawan kezaliman yang dilakukan orang-orang musyrik, hal tersebut terlihat dari kalimat بِأَنَّهُمْ ظَلَمُوا.²⁶

Penggunaan tafsir *bi al-ra'yi* juga digunakan ‘Alī al-Sāyis ketika menjelaskan suatu hukum yang lain dari apa yang dikandung oleh ayat, namun tetap ada kaitannya. Dalam hal ini ia menggunakan kaidah-kaidah *usūl al-fiqh*, seperti ketika menjelaskan pendapat para *fuqahā'* tentang wajibnya jabatan *khalīfah* atau pemimpin

²⁴Muḥammad ‘Alī al-Sāyis, *Tafsīr Āyāt al-Aḥkām*, h. 13.

²⁵Kementerian Agama RI, *Al-Qur'an dan Terjemahnya*, h. 337.

²⁶Muḥammad ‘Alī al-Sāyis, *Tafsīr Āyāt al-Aḥkām*, h. 504.

dengan berdalil pada ayat tentang hukuman bagi pelaku zina pada QS al-Nūr/24: 2. Dalam tafsir ayat-ayat hukumnya ia menjelaskan bahwa *khitaḇ* pada firman Allah swt. فَاٰجِزُوْا, ditujukan pada pemerintah atau pemimpin, sebab hukum ini berkaitan dengan kemaslahatan orang banyak dan tiap hukum yang serupa dengan ini maka penerapannya harus oleh pemerintah. Berdasarkan hal tersebut para *fuqahā'* memandang bahwa wajib adanya *khalīfah* atau pemimpin, karena Allah swt. memerintahkan penegakan hukum ini dan hukum ini tidak dapat tegak kecuali melalui pemimpin atau pemerintah, hal ini sesuai dengan (kaidah *uṣūl al-fiqh*) yang menyatakan:²⁷

ما لا يتم الواجب إلا به فهو واجب

Artinya:

Segala sesuatu yang mana sebuah kewajiban tidak bisa sempurna kecuali dengan melakukannya, maka sesuatu tersebut wajib dikerjakan .

d. Referensi Penafsiran dalam *Tafsīr Āyāt al-Aḥkām*

‘Alī al-Sāyis dalam *Tafsīr Āyāt al-Aḥkām* banyak merujuk pada kitab-kitab tafsir, hadis dan fikih yang telah lebih dahulu ada. Di antara tafsir-tafsir yang menjadi sumber rujukannya adalah *Tafsīr al-Ṭabarī* dalam hal tafsir *bi al-riwāyah*, *Aḥkām al-Qur’ān* karya al-Jaṣṣaṣ, *Aḥkām al-Qur’ān* karya al-Qurṭubī, *Aḥkām al-Qur’ān* karya Ibn al-‘Arabī dalam menjelaskan *aḥkām al-Qur’ān*.

Dalam menjelaskan aspek kebahasaan ia banyak merujuk ke *al-Kasysyāf* karya al-Zamakhsharī, *al-Baḥr al-Muḥīṭ* karya Abū Ḥayyān, *al-Mufradāt fī Garīb al-Qur’ān* karya al-Rāḡib al-Aṣḥānī. Selain itu, terdapat juga tafsir lainnya yang menjadi rujukannya seperti, *Ruḥ al-Ma‘ānī* karya al-Ālūsī, *Iryād al-‘Aql al-Salīm* karya Abū al-

²⁷Muḥammad ‘Alī al-Sāyis, *Tafsīr Āyāt al-Aḥkām*, h. 526.

Su'ūd, *al-Manār* karya Muḥammad 'Abduh dan Rasyīd Riḍā.

Adapun kitab-kitab dari bidang hadis yang menjadi rujukannya di antaranya *Ṣaḥīḥ al-Bukhārī*, *Ṣaḥīḥ Muslim*, *Sunan Abū Dāwud*, *Sunan al-Turmuzī*, *Sunan al-Dārimī*, *Fath al-Bārī* karya Ibn Ḥajar al-Asqalānī.

'Alī al-Sāyis juga merujuk pada kamus-kamus bahasa Arab dalam rangka menjelaskan makna kosa kata yang terdapat di dalam al-Qur'an. Dalam hal ini ia merujuk pada *al-Mujmal* karya Ibn Fāris, *al-Qāmūs al-Muḥīṭ* karya al-Fairūzabādī.

e. Metode Penafsiran dalam *Tafsīr Āyāt al-Aḥkām*

Tafsīr Āyāt al-Aḥkām 'Alī al-Sāyis dari aspek metode penafsiran dapat digolongkan menggunakan metode *muqārān* dan *mauḍū'ī*.²⁸ Dikatakan *muqārān* sebab dalam tafsir tersebut menampilkan beragam pendapat baik daripada mufasir maupun para *fuqahā'* sebelumnya dan melakukan perbandingan terhadap beragam pendapat tersebut.

Selain menggunakan metode *muqārān*, *Tafsīr Āyāt al-Aḥkām* dapat juga dikategorikan *mauḍū'ī* sebab dalam pembahasannya ia menentukan topik atau tema ayat hukum tersebut dan menjelaskan secara tuntas tema itu. Contohnya dalam penafsirannya pada QS al-Fātiḥah/1, ia menetapkan satu tema pada sub pembahasannya tentang hukum membaca QS al-Fātiḥah/1 dalam salat. Dalam penafsirannya ia menguraikan beberapa hadis serta ayat pendukung lainnya terkait hukum membaca QS al-Fātiḥah/1 dalam salat. 'Alī al-Sāyis juga memaparkan perbedaan pandangan *fuqahā'*, khususnya empat imam mazhab dalam persoalan tersebut.

²⁸Muhammad Amin Suma, *Pengantar Tafsir Ahkam*, h. 174.

B. Biografi Singkat ‘Alī al-Ṣābūnī dan Tafsir Ayat-ayat Hukumnya

1. Biografi ‘Alī al-Ṣābūnī

‘Alī al-Ṣābūnī bernama lengkap Muḥammad ‘Alī Ibn Jamīl al-Ṣābūnī,²⁹ lahir di kota *Ḥalb* atau biasa juga disebut Aleppo, Suriah. ‘Alī al-Ṣābūnī lahir pada tahun 1347 H atau pada tahun 1928 M, namun ada juga pendapat yang menyatakan tahun kelahirannya 1930 M.³⁰ Ia berasal dari keluarga yang terhormat dan cinta ilmu pengetahuan. Ayahnya adalah al-Syaikh Jamīl salah seorang ulama besar di Aleppo, sebab itu sejak dini ‘Alī al-Ṣābūnī telah memperoleh ilmu agama, ilmu bahasa arab, ilmu *fara’id*, dari ayahnya. ‘Alī al-Ṣābūnī banyak memperoleh ilmu-ilmu agama dari ayahnya sebab ia selalu menemani ayahnya ketika memberikan pelajaran kepada murid-muridnya.³¹ Selain itu, untuk menambah pengetahuannya, ia juga kerap mengikuti kajian-kajian para ulama lainnya yang biasa diselenggarakan di berbagai masjid.

Pendidikan formal ‘Alī al-Ṣābūnī dimulai ketika ia masuk sekolah dasar milik pemerintah³², kemudian ia melanjutkan pendidikannya ke sekolah bidang ekonomi

²⁹Fahd Ibn ‘Abd al-Raḥmān Ibn Sulaimān al-Rūmī, *Ittijahāt al-Tafsīr fī al-Qarn al-Rābi‘ ‘Asyar*, juz 2, h. 446. Al-Sayyid Muḥammad ‘Alī Iyāzī, *Al-Mufasssīrūn: Ḥayātuhum wa Manhajuhum*, juz 2 (Ṭihrān: Mu’assasah al-Ṭabā‘ah wa al-Nasyr Wizārah al-Ṣaqāfah wa al-Irsyād al-Islāmī, 1376 H), h. 807.

³⁰Tahun kelahiran ‘Alī al-Ṣābūnī dalam tahun masehi yang terpopuler adalah 1928 M, namun menurut Aminah Ma’yūh dalam tesisnya bahwa pendapat yang paling kuat terkait kelahiran ‘Alī al-Ṣābūnī adalah pada tahun 1930 M. Hal ini didasarkan pada tesis yang ditulis oleh ‘Iṣām Aḥmad ‘Ursyān Syahādah. Pendapat kedua tersebut lebih kuat sebab dalam menulis tesisnya oleh ‘Iṣām Aḥmad ‘Ursyān Syahādah berkunjung dan bertemu secara langsung dengan ‘Alī al-Ṣābūnī. Aminah Ma’yūh, “Al-Syaikh Muḥammad ‘Alī al-Ṣābūnī wa Manhajuhu fī Kitābihi Rawāi‘ al-Bayān Tafsīr fī Ayāt al-Aḥkām.” *Thesis*, (Al-Wādī: Kulliyah al-‘Ulūm al-Ijtīmā‘iyyah wa al-Insāniyyah, Jāmi‘ah al-Syāhid Ḥammah Lakhḍar, 2014-2015 M/1435-1436 H), h. 14. ‘Iṣām Aḥmad ‘Ursyān Syahādah, “Al-Ṣābūnī wa Manhajuhu fī al-Tafsīr min Khilāl Kitābihi Ṣafwah al-Tafāsīr.” *Thesis* (Nāblus: Kulliyah al-Dirāsāt al-‘Ulyā, Jāmi‘ah al-Najāh al-Waṭaniyyah, 2013), h. 8.

³¹Aminah Ma’yūh, “Al-Syaikh Muḥammad ‘Alī al-Ṣābūnī wa Manhajuhu fī Kitābihi Rawāi‘ al-Bayān Tafsīr fī Ayāt al-Aḥkām.”, h. 14.

³²Sekolah Negeri.

sampai pada tingkatan menengah atas. Namun, ‘Alī al-Ṣābūnī tidak menyelesaikannya pada tingkatan menengah atas, karena ia lebih menyukai ilmu-ilmu agama sehingga ia memutuskan untuk pindah ke sekolah menengah atas *syarī‘ah* yang dikenal dengan nama al-Khasrawiyyah di kota Aleppo. Di sekolah tersebut, ia tidak hanya mempelajari ilmu-ilmu syariah namun juga mempelajari ilmu-ilmu umum seperti ilmu eksakta dan ilmu sosial. Ia menyelesaikan pendidikannya di al-Khasrawiyyah pada tahun 1949 M.³³

Setelah menyelesaikan pendidikannya di al-Khasrawiyyah, ‘Alī al-Ṣābūnī memperoleh beasiswa dari Kementerian Wakaf Suriah untuk melanjutkan pendidikannya ke al-Azhar, Kairo, Mesir. ‘Alī al-Ṣābūnī berhasil menyelesaikan studi strata satunya di Fakultas Syariah pada tahun 1952 M, kemudian melanjutkan studi *takhaṣṣuṣ* dalam ilmu syariah dan selesai serta meperoleh *Syahādah al-‘Ālamiyyah fī Takhaṣṣuṣ al-Qaḍā’ al-Syar‘ī*³⁴ pada tahun 1954 M.³⁵

‘Alī al-Ṣābūnī kembali ke Suriah setelah menyelesaikan pendidikannya di al-Azhar dan menjadi tenaga pendidik yang mengampu mata pelajaran Kebudayaan Islam di beberapa sekolah menengah atas di Aleppo dalam kurun waktu mulai tahun 1955 M sampai 1963 M. Setelah itu, ‘Alī al-Ṣābūnī diutus ke Saudi Arabia oleh Kementerian Pendidikan Suriah untuk mengajar di dua universitas ternama di Saudi Arabia tepatnya di kota Mekkah, yaitu Universitas Ummu al-Qurā’, pada Fakultas Syariah dan Studi Islam, dan Universtas King Abdul Aziz pada Fakultas Pendidikan. Ia menjadi pengajar di dua universitas tersebut lebih dari dua puluh tahun. Sumber lain lebih jelas

³³Andy Haryono, “Analisis Metode Tafsir Muhammad Ash-Shabuni dalam Kitab Rawā’i‘ al-Bayān”, *Wardah* 18, no. 1 (2017): h. 58.

³⁴*Syahādah al-‘Ālamiyyah fī Takhaṣṣuṣ al-Qaḍā’ al-Syar‘ī* adalah tingkatan pendidikan paling tinggi pada masa itu atau sederajat dengan doktor pada saat ini. Aminah Ma’yūh, “Al-Syaikh Muḥammad ‘Alī al-Ṣābūnī wa Manhajuhu fī Kitābihi Rawā’i‘ al-Bayān Tafsīr fī Āyāt al-Aḥkām.”, h. 15.

³⁵‘Iṣām Aḥmad ‘Ursyān Syahādah, “Al-Ṣābūnī wa Manhajuhu fī al-Tafsīr min Khilāl Kitābihi Ṣafwah al-Tafāsīr.”, h. 9.

mengungkapkan bahwa ‘Alī al-Ṣābūnī menggeluti aktivitas mengajar di dua universitas tersebut selama dua puluh delapan tahun.³⁶

Ketika menjadi pengajar di Universitas Ummu al-Qurā’ ‘Alī al-Ṣābūnī pernah menjabat sebagai dekan Fakultas Syariah. Selain itu, atas dedikasi yang tinggi terhadap dunia pendidikan dan penelitian ilmiah ia pun dipercaya mengetuai Pusat Kajian Akademik dan Pelestarian Warisan Islam (*Turās*) untuk melakukan pengkajian terhadap kitab-kitab klasik.³⁷

‘Alī al-Ṣābūnī hingga kini tercatat sebagai Guru Besar Ilmu Tafsir pada Fakultas Ilmu Pendidikan Islam Universitas King Abdul Aziz. Selain mengajar di kedua universitas itu, ‘Alī al-Ṣābūnī juga memberikan kuliah umum bagi masyarakat di Masjid al-Ḥaram. Kuliah umum mengenai tafsir juga ia berikan di salah satu masjid di kota Jeddah. Kegiatan ini berjalan selama delapan tahun. Setiap materi yang ia sampaikan direkamnya dalam kaset.³⁸

‘Alī al-Ṣābūnī juga menjadi bagian dari organisasi Muslim World League, ia menjabat sebagai penasihat pada Dewan Riset Kajian Ilmiah al-Qur’an dan sunnah. ‘Alī al-Ṣābūnī aktif di organisasi Muslim World League beberapa tahun sebelum memutuskan untuk fokus untuk menulis dan penelitian ilmiah.³⁹

‘Alī al-Ṣābūnī merupakan ulama yang kharismatik sekaligus tokoh muslim yang cukup populer di dunia Islam, pengetahuannya yang luas lagi mendalam

³⁶Muhammad Patri Arifin, “Rawā’i’ al-Bayān Tafsīr Āyāt al-Aḥkām min al-Qur’ān Karya Muḥamma ‘Alī al-Ṣābūnī.” *Tesis* (Makassar: PPs UIN Alauddin, 2014), h. 60.

³⁷Andy Haryono, “Analisis Metode Tafsir Muhammad Ash-Shabuni dalam Kitab Rawā’i’ al-Bayān”, h. 58.

³⁸Andy Haryono, “Analisis Metode Tafsir Muhammad Ash-Shabuni dalam Kitab Rawā’i’ al-Bayān”, h. 58.

³⁹Āminah Ma’yūh, “Al-Syaikh Muḥammad ‘Alī al-Ṣābūnī wa Manhajuhu fī Kitābihi Rawāi’ al-Bayān Tafsīr fī Āyāt al-Aḥkām.”, h. 16.

menjadikannya sebagai salah seorang ulama yang otoritas keilmuannya diakui oleh para ulama lainnya dan dunia Islam. Salah satu bukti ketokohan dan kiprahnya di dunia pendidikan ‘Alī al-Ṣābūnī diberikan penghargaan sebagai *Personaliti of The Muslim World* oleh panitia penyelenggara *Dubai International Qur’an Award* pada tahun 2007. Pilihan tersebut jatuh padanya setelah beberapa orang kandidat diseleksi oleh Pangeran Muḥammad Ibn Rasyīd al-Maktūm, Wakil Kepala Pemerintahan Dubai.⁴⁰

Selain memperoleh penghargaan sebagaimana telah disebutkan, ‘Alī al-Ṣābūnī juga mendapat pengakuan dari para ulama lainnya, di antaranya al-Sayyid al-Ṭanṭāwī, ia menuliskan tentang ‘Alī al-Ṣābūnī, sebagai berikut:

Syaikh al-Ṣābūnī merupakan ulama yang luar biasa dalam ilmu-ilmu syariah dan ilmu-ilmu al-Qur’an, ia satu dari sekian ulama yang terpopuler di era kontemporer. Hal tersebut terlihat dari karya-karyanya yang menjadi rujukan baik bagi para pelajar maupun peneliti-peneliti dalam bidang ilmu agama.⁴¹

Kepopuleran ‘Alī al-Ṣābūnī kerana keilmuan dan wawasannya yang luas dalam ilmu-ilmu agama. Hal tersebut tidak bisa dilepaskan dari sosok ‘Alī al-Ṣābūnī yang begitu mencintai ilmu-ilmu agama dan senantiasa belajar dan berguru baik kepada ayahnya sendiri maupun kepada para ulama-ulama dan guru yang ahli di bidangnya. Di antara guru-guru ‘Alī al-Ṣābūnī selain ayahnya adalah:⁴²

- 1) Muḥammad Najīb Sirāj, gurunya dalam bidang tafsir dan hadis.
- 2) Aḥmad al-Syammā’, gurunya dalam bidang fikih *al-ḥanafī* di al-Khasrawiyyah.
- 3) Muḥammad Sa‘īd al-Idlabī, merupakan gurunya yang paling senior.
- 4) Muḥammad Rāgib al-Ṭabbākh, gurunya dalam bidang sejarah.

⁴⁰Andy Haryono, “Analisis Metode Tafsir Muhammad Ash-Shabuni dalam Kitab Rawā’i‘ al-Bayān”, h. 59.

⁴¹Aminah Ma‘yūh, “Al-Syaikh Muḥammad ‘Alī al-Ṣābūnī wa Manhajuhu fī Kitābihi Rawāi‘ al-Bayān Tafsīr fī Āyāt al-Aḥkām.”, h. 22.

⁴²Aminah Ma‘yūh, “Al-Syaikh Muḥammad ‘Alī al-Ṣābūnī wa Manhajuhu fī Kitābihi Rawāi‘ al-Bayān Tafsīr fī Āyāt al-Aḥkām.”, h. 16-18.

- 5) Muḥammad Najīb Khiyāṭah, gurunya dalam menghafal al-Qur'an.
- 6) Ibrāhīm al-Turmānīnī, gurunya dalam beberapa bidang keilmuan.
- 7) Aḥmad al-Qallāsy, gurunya di berbagai disiplin ilmu.
- 8) Amīnullah 'Irūd, gurunya dalam bidang *khiṭābah*.
- 9) 'Abd al-Jawwād 'Aṭṭār, gurunya dalam bidang *tilāwah al-Qur'ān*.
- 10) 'Abd al-Fattāh Abū Gaddah, gurunya dalam mempelajari kitab *al-Umm* karya al-Syāfi'.
- 11) 'Abd al-Qādir 'Isā, gurunya dalam mempelajari tasawuf.
- 12) 'Abdullāh al-Ḥammād, gurunya dalam bidang *al-Nahw*.
- 13) 'Abdullāh Sirāj al-Din, gurunya dalam bidang hadis dan ilmu hadis.
- 14) 'Abdullāh Sulṭān, merupakan direktur sekolah al-Khasrawiyyah di mana 'Alī al-Ṣābūnī belajar.
- 15) 'Abd al-Wahhāb Sukr, gurunya dalam bidang *adab*.
- 16) Muḥammad al-Ḥakīm, gurunya dalam bidang *balāghah*.
- 17) Muḥammad al-Nabhān, gurunya dalam bidang ilmu tasawuf.
- 18) Muḥammad Ibrāhīm al-Silqainī, gurunya di sekolah menengah atas al-Khasrawiyyah.
- 19) Muḥammad Abū al-Khair Zain al-'Ābidīn, gurunya dalam ilmu tafsir.
- 20) Muḥammad Abū al-Naṣr al-Ḥamaṣī.
- 21) Muḥammad As'ad, gurunya dalam bidang ilmu *al-naḥw* dan *balāghah*.
- 22) Muḥammad Balnakū, gurunya dalam bidang fikih.
- 23) Muḥammad Ṣubḥī al-Raiḥāwī, gurunya dalam bidang bahasa Inggris.

‘Alī al-Ṣabūnī sebagai pengajar dan pendidik telah mengajar begitu banyak murid, dan di antara murid-muridnya yang kemudian menjadi tokoh dan ulama sebagai berikut:⁴³

- 1) Ṣālih Ibn Ḥamīd, Imam Masjid al-Ḥaram dan Ketua Majelis Syurā di Saudi Arabia.
- 2) Aḥmad al-Ḥamīd, dosen di Universitas Umm al-Qurā’.
- 3) Rāsyid Rājih, Direktur Universitas Umm al-Qurā’.
- 4) Usāmah al-Khayyāt, Imam Masjid al-Ḥaram.
- 5) Sayyid Muḥammad ‘Uluwī al-Mālikī.
- 6) ‘Iṣām Syaḥādah.
- 7) Aḥmad Muḥammad ‘Alī al-Ṣabūnī, anaknya sendiri yang selalu mendampinginya di tiap majlis ilmu.

‘Alī al-Ṣabūnī juga merupakan ulama yang cukup produktif menghasilkan karya-karya, tercatat puluhan karya telah lahir dari penanya. Berikut di antara karya-karya ‘Alī al-Ṣabūnī:⁴⁴

- 1) *Rawā’i ‘al-Bayān fī Tafsīr Āyāt al-Aḥkām.*
- 2) *Mukhtaṣar Tafsīr Ibn Kaṣīr.*
- 3) *Ṣafwah al-Tafāsīr.*
- 4) *Mukhtaṣar Tafsīr al-Ṭabarī.*
- 5) *Al-Tafsīr al-Wāḍiḥ al-Muyassar.*
- 6) *Qabs min Nūr al-Qur’ān al-Karīm.*
- 7) *Durrah al-Tafāsīr.*

⁴³‘Iṣām Aḥmad ‘Ursyān Syaḥādah, “Al-Ṣabūnī wa Manhajuhu fī al-Tafsīr min Khilāl Kitābihi Ṣafwah al-Tafāsīr.”, h. 12-13.

⁴⁴‘Iṣām Aḥmad ‘Ursyān Syaḥādah, “Al-Ṣabūnī wa Manhajuhu fī al-Tafsīr min Khilāl Kitābihi Ṣafwah al-Tafāsīr.”, h. 13-15.

- 8) *Tafsīr al-Da'wāt al-Mubārakāt fī al-Qur'ān al-Karīm.*
- 9) *Al-Tibyān fī 'Ulūm al-Qur'ān.*
- 10) *Ījāz al-Bayān fī Suwar al-Qur'ān.*
- 11) *Al-Ibda' al-Bayānī fī al-Qur'ān al-Karīm.*
- 12) *Ma'ānī al-Qur'ān li al-Nuḥās, tahqīq.*
- 13) *Al-Muqtaṭaf min 'Uyūn al-Tafsīr li al-Manṣūrī.*
- 14) *Tanwīr al-Azhān min Tafsīr Ruḥ al-Bayān li al-Barūsawī.*
- 15) *Fath al-Raḥmān bi Kasyf mā Yaltabis fī al-Qur'ān li al-Anṣārī.*
- 16) *Min Kunūz al-Sunnah.*
- 17) *Syarḥ Riyāḍ al-Ṣāliḥīn.*
- 18) *Al-Syarḥ al-Muyassar li Ṣaḥīḥ al-Bukhārī.*
- 19) *Al-Nubuwwah wa al-Anbiyā'.*
- 20) *Syubḥāt wa Ābāṭīl Ḥawl Ta'addut Zaujāt al-Rasūl Ṣallallahu 'alaihi wa Sallam.*
- 21) *Al-Sunnah al-Nabawiyyah Qism min al-Waḥyi al-Ilāhī al-Munazzal.*
- 22) *Ṣafḥāt Musyriqah min Ḥayāh al-Rasūl Ṣallallahu 'alaihi wa Sallam wa Ṣaḥābatihi al-Kirām.*
- 23) *Al-Muntaqā al-Mukhtār min Kitāb al-Aẓkār li al-Nawawī.*
- 24) *Mausū'ah al-Fiqh al-Syar'ī al-Muyassar.*
- 25) *Al-Mawāriṣ fī al-Syar'ī'ah al-Islāmiyyah 'ala Ḍaw'i al-Kitāb wa al-Sunnah.*
- 26) *Al-Zawāj al-Islāmī al-Mubakkir Sa'ādah wa Ḥaṣānah.*
- 27) *Al-Hudā al-Nabawī al-Ṣaḥīḥ fī Ṣalāh al-Tarāwīḥ.*
- 28) *Mauqif al-Syar'ī'ah al-Garrā' min Nikāḥ al-Mut'ah.*
- 29) *Risālah al-Ṣalāh.*
- 30) *Risālah fī Ḥukm al-Taṣwīr.*

- 31) *Nikāḥ al-Muṭ‘ah fī al-Islām Ḥarām.*
- 32) *Al-Jihād fī al-Islām wa al-Khaṭā’ al-Dārij fī Maḥmūmihi.*
- 33) *‘Aqīdah Ahl al-Sunnah fī Mīzān al-Syar‘.*
- 34) *Al-Mahdī wa Asyrāṭ al-Sā‘ah.*
- 35) *Āmantu billah.*
- 36) *Al-Muqataṭaf min ‘Uyūn al-Syi‘r.*
- 37) *Ḥarakah al-Arḍ wa Dawrānuhā Ḥaqīqah ‘Ilmiyyah Asbatahā al-Qur‘ān.*
- 38) *Jarīmah al-Ribā Akḥṭar al-Jarā‘im al-Dīnīyyah wa al-Ijtimā‘iyyah.*
- 39) *Kasyf al-Iftirā‘āt fī Risālah al-Tanbihāt Ḥawl Ṣafwah al-Tafāsīr.*
- 40) *Al-Tabṣīr bimā fī Rasā’il Bakr Abū Zaid min al-Tazwīr.*

Saat ini di usianya yang menginjak 88 tahun dan sudah beberapa kali dirawat di rumah sakit, ‘Alī al-Ṣābūnī pun mengurangi aktivitasnya, baik dalam aktivitas ilmiah, dakwah dan sebagainya.

Informasi terkini yang penulis temukan terkait ‘Alī al-Ṣābūnī adalah ia dalam kondisi sehat meskipun harus duduk di kursi roda, ia pun masih sering menerima tamu dan orang-orang yang ingin belajar di rumahnya. Pada November 2017 ia menerima tamu mahasiswa dari Malaysia, dan pada Januari 2018 ‘Alī al-Ṣābūnī menerima kedatangan beberapa ulama dan dosen dari berbagai daerah di Saudi Arabia untuk mendapatkan ijazah darinya terkait kitab-kitab yang ia tulis.⁴⁵ Semoga ‘Alī al-Ṣābūnī tetap dalam lindungan Allah swt. dan keberkahan senantiasa tercurahkan padanya.

2. Tafsir Ayat-ayat Hukum ‘Alī al-Ṣābūnī

a. Profil dan Latar Belakang Penyusunan Kitab *Rawā’i‘ al-Bayān*

Tafsir ayat-ayat hukum karya ‘Alī al-Ṣābūnī berjudul lengkap *Rawā’i‘ al-*

⁴⁵Informasi ini didapatkan di halaman resmi facebook ‘Alī al-Ṣābūnī. <https://ar-ar.facebook.com/m.a.alsabouni/> (28 Januari 2018).

Bayān fī Tafsīr Āyāt al-Aḥkām min al-Qur'ān.⁴⁶ Namun terdapat cetakan lain yang menuliskan judul tersebut tanpa huruf *fī* sehingga judulnya menjadi *Rawā'i' al-Bayān Tafsīr Āyāt al-Aḥkām min al-Qur'ān*. Meski ada perbedaan tetapi hal tersebut bukanlah suatu hal yang substansial.

Kitab *Rawā'i' al-Bayān* terdiri dari dua jilid ini merupakan satu dari sekian karya 'Alī al-Ṣābūnī yang sangat menarik, sebab kitab ini merupakan karya pilihan hadir setelah sepuluh tahun masa penelitiannya di dalam pengkajian al-Qur'an dan sunnah. Kitab ini hadir untuk memberikan kemudahan bagi orang-orang khususnya pengkaji al-Qur'an dan hukum Islam dalam memahami ayat-ayat hukum. Karena 'Alī al-Ṣābūnī menggunakan metode dan pemaparan yang cukup sistematis serta menyesuaikan dengan gaya penulisan dewasa ini.⁴⁷

Jika dilihat dari cara 'Alī al-Ṣābūnī menyusun kitabnya yang membaginya ke dalam bentuk pertemuan-pertemuan, tampak bahwa kitab ini dipersiapkan untuk diktat kuliah di universitas.

Penulisan kitab ini selesai pada bulan Rajab 1391 H/1971 M, dan diterbitkan untuk pertama kali di tahun yang sama. Kemudian berselang beberapa tahun, tepatnya 1397 H/1977 M terbit cetakan keduanya.⁴⁸ Kitab tersebut terus dicetak dan diperbaharui sampai yang termutakhir saat ini adalah cetakan dari penerbit al-Dār al-'Ālamiyyah pada tahun 1436 H/2015 M.

Rawā'i' al-Bayān karya 'Alī al-Ṣābūnī adalah satu dari sekian kitab yang

⁴⁶Muḥammad 'Alī al-Ṣābūnī, *Rawā'i' al-Bayān fī Tafsīr Āyāt al-Aḥkām min al-Qur'ān*, juz 1, h. 10.

⁴⁷Muḥammad 'Alī al-Ṣābūnī, *Rawā'i' al-Bayān fī Tafsīr Āyāt al-Aḥkām min al-Qur'ān*, juz 1, h. 10.

⁴⁸Aminah Ma'yūh, "Al-Syaikh Muḥammad 'Alī al-Ṣābūnī wa Manhajuhu fī Kitābihi Rawā'i' al-Bayān Tafsīr fī Āyāt al-Aḥkām.", h. 23.

banyak menjadi rujukan oleh pengkaji dan peneliti al-Qur'an dan hukum Islam, hal tersebut tidak lepas dari tingginya kedudukan ilmiah kitab tersebut. Kitab tersebut pun banyak mendapat pengakuan dari berbagai kalangan, di antaranya Syaikh 'Abdullāh 'Abd al-Ganī al-Khayyāṭ mengatakan:

Itu (kitab *Rawā'i al-Bayān*) adalah (kitab) dengan dua jilid yang sangat luar biasa, dan merupakan yang terbaik dalam bidang ini sejauh yang saya amati, karena menggabungkan pendapat klasik dan kontemporer demikian pula menggabungkan metode klasik dan kontemporer.⁴⁹

Fahd 'Abd al-Rahmān Ibn Sulaimān al-Rūmī menganggap bahwa kitab *Rawā'i al-Bayān* karya 'Alī al-Ṣābūnī merupakan kitab tafsir yang istimewa sebab tafsir tersebut berbeda dari yang lainnya, tidak sekadar menjelaskan hukum yang dikandung oleh suatu ayat tetapi juga mengkritisi *syubhāt* berkaitan dengan hukum dan ajaran Islam oleh musuh-musuh Islam.⁵⁰ Misalnya terkait poligami, 'Alī al-Ṣābūnī berkomentar terkait hikmah dari dibolehkannya poligami di dalam Islam bahwa persoalan poligami pada dasarnya bukanlah hal baru dan bukan hanya Islam yang mengakui hal tersebut. Ketika Islam datang, poligami adalah sesuatu yang sangat bebas dan tidak dibatasi, maka Islam untuk membatasi hal tersebut untuk memuliakan kehidupan manusia.⁵¹

Meski mendapat banyak pujian dari berbagai kalangan, bukan berarti *Rawā'i al-Bayān* karya 'Alī al-Ṣābūnī sepi dari kritikan. Di antara kritikan yang sering dilontarkan terhadap *Rawā'i al-Bayān* karya 'Alī al-Ṣābūnī adalah tidak ada hal baru

⁴⁹Muḥammad 'Alī al-Ṣābūnī, *Rawā'i al-Bayān fī Tafsīr Āyāt al-Aḥkām min al-Qur'ān*, juz 1, h. 6.

⁵⁰Fahd Ibn 'Abd al-Rahmān Ibn Sulaimān al-Rūmī, *Ittijahāt al-Tafsīr fī al-Qarn al-Rābi' Asyar*, juz 2, h. 461.

⁵¹Muḥammad 'Alī al-Ṣābūnī, *Rawā'i al-Bayān fī Tafsīr Āyāt al-Aḥkām min al-Qur'ān*, juz 1, h. 347.

dari segi penafsiran, hanya mengutip berbagai pendapat terdahulu dan melakukan perbandingan.⁵²

Terlepas dari kritikan tajam di atas, apa yang telah dilakukan ‘Alī al-Ṣābūnī adalah satu langkah positif untuk membumikan hukum-hukum dalam al-Qur’an. ‘Alī al-Ṣābūnī melalui karyanya mendekatkan kepada penafsiran-penafsiran oleh para ulama terdahulu, dengan demikian warisan keilmuan dalam dunia tafsir tidak hilang. Terlebih di era sekarang ini, di mana generasi muda Islam kian jauh dari literatur klasik keilmuan Islam.

b. Sistematika Penyusunan Kitab *Rawā’i’ al-Bayān*

Kitab *Rawā’i’ al-Bayān* merupakan kitab tafsir ayat-ayat hukum yang terdiri dari dua bagian (dua juz). Di dalam tafsir tersebut hanya memuat ayat-ayat hukum saja, sebagaimana dipaparkan ‘Alī al-Ṣābūnī di dalam pendahuluan tafsirnya:

Saya membaginya (kitab *Rawā’i’ al-Bayān*) ke dua bagian (dua juz), dan saya mengumpulkan khusus ayat-ayat hukum saja di dalamnya dan menyajikannya dalam bentuk (seperti) pertemuan-pertemuan ilmiah di kampus.⁵³

‘Alī al-Ṣābūnī dalam menyusun kitab tafsirnya meski tidak memuat semua ayat di dalam al-Qur’an tetapi susunan ayat yang ditafsirkan tetap mengikuti urutannya di dalam mushaf. Sebagaimana telah diuraikan bahwa kitab *Rawā’i’ al-Bayān* terdiri dari dua juz dan disajikan dalam bentuk pertemuan-pertemuan, yang mana pada juz pertama memuat empat puluh pertemuan, dan juz kedua berisikan tiga puluh pertemuan.

⁵²Junaedi, “Epistemologi Penafsiran Ayat-ayat Ahkam, Analisis Komparasi: Muhammad Ali as-Shabuni dan Muhammad Syahrur”, *Prosiding Halaqoh Nasional dan Seminar Internasional Pendidikan Islam, Fakultas Tarbiyah dan Keguruan UIN Sunan Ampel* (2015): h. 249.

⁵³Muḥammad ‘Alī al-Ṣābūnī, *Rawā’i’ al-Bayān fī Tafsīr Āyāt al-Aḥkām min al-Qur’ān*, juz 1, h. 10.

Untuk lebih jelasnya berikut pengelompokan surat dan ayat di dalam kitab *Rawā'i' al-Bayān*:⁵⁴

- 1) *Fātiḥah al-Kitāb*, dengan pembahasan QS al-Fātiḥah/1: 1-7.
- 2) Pembahasan tentang sihir, QS al-Baqarah/2: 101-103.
- 3) *Nasakh* di dalam al-Qur'an, QS al-Baqarah/2: 106-108.
- 4) Menghadap Ka'bah ketika salat, QS al-Baqarah/2: 142-145.
- 5) *Sa'ī* antara bukit *al-Ṣafā* dan *al-Marwah*, QS al-Baqarah/2: 158.
- 6) Hukum menyembunyikan ilmu agama, QS al-Baqarah/2: 159-160.
- 7) Halalnya (makanan) yang baik dan haramnya yang buruk, QS al-Baqarah/2: 172-173.
- 8) *Qiyās*, QS al-Baqarah/2: 178-179.
- 9) Kewajiban puasa, QS al-Baqarah/2: 183-187.
- 10) Perang dalam Islam, QS al-Baqarah/2: 190-195.
- 11) Sempurnanya Haji dan umrah, QS al-Baqarah/2: 196-203.
- 12) Perang di bulan-bulan haram, QS al-Baqarah/2: 216-218.
- 13) Haramnya *Khamr* dan Judi, QS al-Baqarah/2: 219-220.
- 14) Menikah dengan wanita musyrik, QS al-Baqarah/2: 221.
- 15) Menjauhi istri ketika sedang haid, QS al-Baqarah/2: 222-223.
- 16) Hukum bersumpah dan sumpah menjauhi istri, QS al-Baqarah/2: 224-227.
- 17) Talak dalam Islam, QS al-Baqarah/2: 228-231.
- 18) Hukum Menyusui, QS al-Baqarah/2: 233.
- 19) Masa *'iddah* wanita yang ditinggal wafat suaminya, QS al-Baqarah/2: 234.
- 20) *Khitbah* dan hak mahar bagi wanita, QS al-Baqarah/2: 235-337.

⁵⁴Muhammad Patri Arifin, "Rawā'i' al-Bayān Tafsīr Āyāt al-Aḥkām min al-Qur'ān Karya Muḥamma 'Alī al-Ṣābūnī.", h. 103-108.

- 21) Riba, kejahatan sosial yang berbahaya, QS al-Baqarah/2: 275-281.
- 22) Larangan mengangkat pemimpin orang kafir, QS Āli ‘Imrān/3 : 28-29.
- 23) Kewajiban haji dalam Islam, QS Āli ‘Imrān/3 : 96-97.
- 24) Poligami dan hikmahnya dalam Islam, QS al-Nisā’/4: 1-4.
- 25) Pemeliharaan Islam terhadap harta anak yatim, QS al-Nisā’/4: 5-10.
- 26) Wanita yang haram dinikahi, QS al-Nisā’/4: 19-24.
- 27) Solusi mengatasi perselisihan antar suami dan istri, QS al-Nisā’/4: 34-36.
- 28) Larangan salat bagi orang yang mabuk dan junub, QS al-Nisā’/4: 43.
- 29) Pembunuhan dan hukumannya dalam Islam, QS al-Nisā’/4: 92-94.
- 30) Salat *al-Khauf*, QS al-Nisā’/4: 101-107.
- 31) Makanan halal dan haram, QS al-Mā’idah/5: 1-4.
- 32) Hukum wudu dan tayamum, QS al-Mā’idah/5: 5-6.
- 33) Hukuman bagi pencuri dan penyamun, QS al-Mā’idah/5: 33-40.
- 34) Denda pelanggaran sumpah dan haramnya *khamr* dan judi, QS al-Mā’idah/5: 89-91.
- 35) Memakmurkan masjid, QS al-Taubah/9: 17-18.
- 36) Larangan orang musyrik memasuki Masjid al-Haram, QS al-Taubah/9: 28-29.
- 37) Hukum *al-Anfāl* (pembagian harta rampasan perang) dalam Islam, QS al-Anfāl/8: 1-4.
- 38) Lari dari medan perang, QS al-Anfāl/8: 15-17.
- 39) Pembagian harta rampasan perang di antara *mujāhidīn*, QS al-Anfāl/8: 41.
- 40) Mendekatkan diri kepada Allah swt. dengan menyembelih hewan (*Qurbān*), QS al-Hajj/22: 36-37.
- 41) *Had* pezina dalam Islam, QS al-Nūr/24: 1-3.

- 42) Tuduhan terhadap wanita baik-baik bagian dari dosa besar, QS al-Nūr/24: 4-5.
- 43) *Al-Li'ān* antara suami dan istri, QS al-Nūr/24: 6-10.
- 44) Di balik peristiwa *al-Ifk*, QS al-Nūr/24: 22-26.
- 45) Tata krama bertamu, QS al-Nūr/24: 27-29.
- 46) Hijab dan pandangan, QS al-Nūr/24: 30-31.
- 47) Anjuran menikah dan menghindari pelacuran, QS al-Nūr/24: 32-34.
- 48) Memohon izin memasuki kamar orang tua pada waktu-waktu tertentu, QS al-Nūr/24: 58-60.
- 49) Bolehnya makan di rumah kerabat, QS al-Nūr/24: 61.
- 50) Taat kepada kedua orang tua, QS Luqmān/31: 12-15.
- 51) Adopsi pada zaman Jahiliyah dan Islam, QS al-Aḥzāb/33: 1-5.
- 52) Warisan untuk kerabat, QS al-Aḥzāb/33: 6.
- 53) Talak sebelum persentuhan, QS al-Aḥzāb/33: 49.
- 54) Hukum-hukum pernikahan Nabi saw., QS al-Aḥzāb/33: 50-52.
- 55) Adab dalam walimah, QS al-Aḥzāb/33: 53.
- 56) Salawat kepada Nabi saw., QS al-Aḥzāb/33: 56-58.
- 57) Hijab wanita muslimah, QS al-Aḥzāb/33: 59.
- 58) Hukum patung dan gambar, QS Saba'/34: 10-14.
- 59) Tipu muslihat dalam pandangan syariat, QS Ṣād/38: 41-44.
- 60) Perang dalam Islam, QS Muḥammad/47: 4-6.
- 61) Meninggalkan amal setelah dilaksanakan, QS Muḥammad/47: 33-35.
- 62) Klarifikasi berita atau kabar, QS al-Ḥujurāt/49: 6-10.
- 63) Memuliakan kalam Allah swt, QS al-Wāqī'ah/56: 75-87.
- 64) *Al-Zihār* dan *kaffārah*-nya dalam Islam, QS al-Mujādalah/58: 1-4.

65) Berbicara dengan Rasulullah saw, QS al-Mujādalah/58: 11-13.

66) Pernikahan beda agama, QS al-Mumtaḥanah/60: 10-13.

67) Hukum salat jumat, QS al-Jumu‘ah/62: 9-11.

68) Hukum talak, QS al-Ṭalāq/65: 1-3.

69) Hukum ‘iddah, QS al-Ṭalāq/65: 4-7.

70) *Tartīl* ketika membaca al-Qur’an, QS al-Muzammil/73: 1-10.

Dari rincian di atas, tampak jumlah surat yang dimasukkan ‘Alī al-Ṣābūnī di dalam kitab tafsir ayat-ayat hukumnya sebanyak 21 surat. Adapun jumlah ayat yang ditafsirkan sebanyak 247 ayat.

‘Alī al-Ṣābūnī di dalam menyajikan tafsir ayat-ayat hukumnya membaginya mengklasifikasinya ke tema-tema sebagaimana terlihat pada rincian sebelumnya, kemudian dalam menafsirkan ayat-ayat tersebut ia menguraikannya dari sepuluh aspek sebagaimana ia tuliskan di pendahuluan tafsirnya:

Dan saya memaparkan ayat-ayat yang saya tulis dari sepuluh aspek, sebagai berikut:

Pertama, penjelasan lafal dengan perkataan para mufasir dan pakar bahasa.

Kedua, makna umum dari ayat.

Ketiga, sebab turunnya ayat jika ayat memiliki sebab turun.

Keempat, keterkaitan ayat dengan ayat sebelum atau sesudahnya.

Kelima, pembahasan *qirā’at* yang *mutawātir*.

Keenam, penjelasan *i’rāb* secara ringkas.

Ketujuh, *laṭā’if al-tafsīr* meliputi rahasia *balāghah* dan aspek keilmiahannya.

Kedelapan, hukum-hukum fikih (yang terkandung di dalam ayat) dan argumentasi para *fuqahā’* serta *tarjīḥ* antar argumen tersebut.

Kesembilan, kesimpulan umum ayat.

Kesepuluh, hikmah *al-tasyrī’* (pensyariatan) hukum yang terkandung dalam ayat.⁵⁵

⁵⁵Muḥammad ‘Alī al-Ṣābūnī, *Rawā’ al-Bayān fī Tafsīr Āyāt al-Aḥkām min al-Qur’ān*, juz 1, h. 10-11.

Kesepuluh aspek di atas menjadi model penafsiran ‘Alī al-Ṣābūnī dalam kitab *Rawā’i’ al-Bayān* dan hal ini jugalah satu dari sekian pembeda penafsiran ‘Alī al-Ṣābūnī dengan tafsir-tafsir ayat hukum lainnya. Karena ia menyusun tafsirnya dengan cukup sistematis dengan sepuluh aspek pada tiap ayat yang ditafsirkan.

c. Sumber Penafsiran dalam Kitab *Rawā’i’ al-Bayān*

‘Alī al-Ṣābūnī di dalam kitab *Rawā’i’ al-Bayān* tidak hanya mendasari penafsirannya dengan merujuk pada riwayat atau *bi al-ma’sūr* namun juga dengan *bi al-ra’yi*. Hal tersebut juga dapat dilihat dari sistematika penulisan tafsirnya yang pada tiap ayat ia memaparkan sepuluh aspek penafsiran.

1) Penafsiran *bi al-Ma’sūr* dalam Kitab *Rawā’i’ al-Bayān*

Telah dipaparkan sebelumnya mengenai tafsir *bi al-ma’sūr* merupakan penafsiran yang dengan menggunakan riwayat baik dari Nabi saw., sahabat ataupun generasi setelahnya (*tabi’in*). ‘Alī al-Ṣābūnī di dalam tafsir ayat-ayat hukumnya menggunakan riwayat-riwayat dalam rangka menguraikan makna dan maksud ayat. Berikut beberapa aplikasi penafsiran dengan riwayat (*bi al-ma’sūr*) di dalam kitab *Rawā’i’ al-Bayān* karya ‘Alī al-Ṣābūnī.

a) Tafsir al-Qur’an dengan al-Qur’an

‘Alī al-Ṣābūnī dalam *Rawā’i’ al-Bayān* terkadang menggunakan penafsiran al-Qur’an dengan al-Qur’an ketika menjelaskan makna suatu lafal di dalam ayat untuk lebih menguatkan penafsiran tersebut. Seperti ketika menafsirkan وَمَنْ يَتَّبِدَلِ الْكُفْرَ, di dalam QS al-Baqarah/2: 108.

أَمْ تُرِيدُونَ أَنْ تَسْأَلُوا رَسُولَكُمْ كَمَا سُئِلَ مُوسَىٰ مِنْ قَبْلُ وَمَنْ يَتَّبِدَلِ الْكُفْرَ بِالْإِيمَانِ فَقَدْ ضَلَّ سَوَاءَ السَّبِيلِ

Terjemahnya:

Ataukah kamu hendak meminta kepada Rasulmu (Muhammad) seperti halnya Musa (pernah) diminta (Bani Israil) dahulu? Barangsiapa mengganti iman dengan kekafiran, maka sungguh, dia telah tersesat dari jalan yang lurus.⁵⁶

Ia menyatakan arti dari *وَمَنْ يَتَبَدَّلِ الْكُفْرَ* menempatkan sesuatu yang lain pada suatu tempat, maksudnya adalah memilih kekafiran sebagai pengganti keimanan, hal ini sejalan dengan firman Allah swt. lainnya dalam QS al-Baqarah/2: 175.⁵⁷

أُولَئِكَ الَّذِينَ اشْتَرَوُا الضَّلَالَةَ بِالْهُدَىٰ وَالْعَذَابَ بِالْمَغْفِرَةِ فَمَا أَصْبَرَهُمْ عَلَى النَّارِ

Terjemahnya:

Mereka itulah yang membeli kesesatan dengan petunjuk dan azab dengan ampunan. Maka alangkah berani mereka menentang api neraka!⁵⁸

Model penfasiran al-Qur'an dengan al-Qur'an tidak cukup banyak dijumpai di dalam tafsirnya,⁵⁹ dan pada umumnya model ini ditemukan pada pembahasan makna lafal.

b) Tafsir dengan sunnah atau hadis Nabi saw

'Alī al-Ṣābūnī memberikan porsi yang tidak sedikit berkaitan dengan merujuk penafsiran Nabi saw. terhadap al-Qur'an. Tentu hal ini sudah menjadi umum diketahui bahwa penafsiran paling akurat adalah penafsiran Nabi saw. terlebih fungsi Nabi saw. adalah penjelas dari apa yang diturunkan Allah swt.

Ketika 'Alī al-Ṣābūnī merujuk sunnah atau hadis di dalam penafsirannya, biasanya untuk menjelaskan makna lafal, menyampaikan *asbāb al-nuzul*, memperjelas

⁵⁶Kementerian Agama RI, *Al-Qur'an dan Terjemahnya*, h. 17.

⁵⁷Muḥammad 'Alī al-Ṣābūnī, *Rawā' al-Bayān fī Tafsīr Āyāt al-Aḥkām min al-Qur'ān*, juz 1, h. 73.

⁵⁸Kementerian Agama RI, *Al-Qur'an dan Terjemahnya*, h. 26.

⁵⁹Āminah Ma'yūh, "Al-Syaikh Muḥammad 'Alī al-Ṣābūnī wa Manhajuhu fī Kitābihi Rawā' al-Bayān Tafsīr fī Āyāt al-Aḥkām.", h. 40.

ayat yang sedang ditafsirkan, atau sebagai dalil pendukung atau penguat terhadap hukum terkandung di dalam ayat yang ditafsirkan.

Di antara aplikasi dari penafsiran sunnah terhadap al-Qur'an di dalam *Rawā'i' al-Bayān*, ketika menafsirkan *إِنَّ أَوَّلَ بَيْتٍ وُضِعَ لِلنَّاسِ* di dalam QS al- 'Imrān/3: 96.

إِنَّ أَوَّلَ بَيْتٍ وُضِعَ لِلنَّاسِ لَلَّذِي بِبَكَّةَ مُبَارَكًا وَهُدًى لِّلْعَالَمِينَ

Terjemahnya:

Sesungguhnya rumah (ibadah) pertama yang dibangun untuk manusia, ialah (Baitullah) yang di Bakkah (Mekah) yang diberkahi dan menjadi petunjuk bagi seluruh alam.⁶⁰

Ia memaparkan, makusd dari *أَوَّلَ بَيْتٍ* adalah rumah pertama yang digunakan untuk ibadah, yaitu *Bait al-Ḥarām*. Sebagaimana tercatat dalam riwayat, suatu ketika Rasulullah saw. ditanya tentang masjid (rumah ibadah) pertama yang dibangun untuk manusia. Rasulullah saw. menjawab, masjid yang pertama dibangun adalah masjid *al-Ḥarām*, kemudian *Bait al-Muqaddas*.⁶¹

Hanya saja ketika mengutip hadis, 'Alī al-Ṣābūnī tidak mencantumkan sanad secara lengkap. Tampaknya hal tersebut untuk mengefisienkan penafsiran, apalagi hal tersebut dapat tertutupi dengan mencantumkan catatikan kaki sumber rujukan hadis yang dikutip.

c) Tafsir dengan perkataan sahabat

Penafsiran oleh para sahabat Nabi saw. juga menjadi salah satu rujukan al-Ṣābūnī dalam menafsirkan ayat-ayat hukum. Sebagaimana diketahui para sahabat merupakan orang-orang yang menyaksikan wahyu turun dan hidup pada masa Nabi saw. sehingga perkataannya terkait penafsiran al-Qur'an sangat patut menjadi rujukan

⁶⁰Kementerian Agama RI, *Al-Qur'an dan Terjemahnya*, h. 62.

⁶¹Muḥammad 'Alī al-Ṣābūnī, *Rawā'i' al-Bayān fi Tafsīr Āyāt al-Aḥkām min al-Qur'ān*, juz 1, h. 329. Āminah Ma'yūh, "Al-Syaikh Muḥammad 'Alī al-Ṣābūnī wa Manhajuhu fi Kitābihi Rawā'i' al-Bayān Tafsīr fi Āyāt al-Aḥkām.", h. 42.

di dalam penafsiran. Pada umumnya ‘Alī al-Ṣābūnī merujuk ke perkataan sahabat untuk menjelaskan makna-makna lafal yang terdapat dalam ayat.⁶²

Misalnya, ketika menafsirkan نُنْسِيهَا pada QS al-Baqarah/2: 106.

مَا نَنْسَخْ مِنْ آيَةٍ أَوْ نُنْسِيهَا نَأْتِ بِخَيْرٍ مِنْهَا أَوْ مِثْلَهَا أَلَمْ تَعْلَمْ أَنَّ اللَّهَ عَلَى كُلِّ شَيْءٍ قَدِيرٌ

Terjemahnya:

Ayat yang Kami batalkan atau Kami hilangkan dari ingatan, pasti Kami ganti dengan yang lebih baik atau yang sebanding dengannya. Tidakkah kamu tahu bahwa Allah Mahakuasa atas segala sesuatu?⁶³

‘Alī al-Ṣābūnī mengutip perkataan Ibn ‘Abbās ra. bahwa yang dimaksud نُنْسِيهَا adalah ditinggalkan, tidak digantikan.⁶⁴ Dalam hal ini, ‘Alī al-Ṣābūnī memaparkan pendapat Ibn ‘Abbās ra. untuk memperjelas makna dari kata نُنْسِيهَا.

d) Tafsir dengan perkataan *ṭabī‘īn*

‘Alī al-Ṣābūnī dalam menafsirkan ayat-ayat hukum pada kitab *Rawā‘i ‘al-Bayān* tidak hanya merujuk pada penafsiran al-Qur’an dengan al-Qur’an, dengan sunnah, dan perkataan sahabat. Tetapi juga mengutip perkataan para *ṭabī‘īn* sebagai generasi yang belajar dan bertemu langsung dengan para sahabat.

Misalnya ketika menafsirkan QS Āli ‘Imrān/3: 97.

فِيهِ آيَاتٌ بَيِّنَاتٌ مَّقَامُ إِبْرَاهِيمَ...

Terjemahnya:

Di sana terdapat tanda-tanda yang jelas, (di antaranya) maqam Ibrahim.⁶⁵

⁶² Aminah Ma’yūh, “Al-Syaikh Muḥammad ‘Alī al-Ṣābūnī wa Manhajuhu fī Kitābihi Rawā‘i ‘al-Bayān Tafsīr fī Āyāt al-Aḥkām.”, h. 44.

⁶³ Kementerian Agama RI, *Al-Qur’an dan Terjemahnya*, h. 17.

⁶⁴ Muḥammad ‘Alī al-Ṣābūnī, *Rawā‘i ‘al-Bayān fī Tafsīr Āyāt al-Aḥkām min al-Qur’ān*, juz 1, h. 72.

⁶⁵ Kementerian Agama RI, *Al-Qur’an dan Terjemahnya*, h. 62.

Ia menjelaskan terkait ayat di atas:

مَقَامُ إِبْرَاهِيمَ adalah tempat berdirinya Nabi Ibrahim as. ketika membangun Ka'bah. Sebagian mufasir lainnya berpendapat, maksudnya adalah tempat yang digunakan (Nabi Ibrahim as.) untuk salat dan beribadah. Pendapat lainnya, مَقَامُ adalah tempat yang dipilih (Nabi Ibrahim as.) untuk salat, ini pendapat Mujāhid...⁶⁶

‘Alī al-Ṣabūnī menggunakan perkataan dari para *tabi’īn* ini, di antaranya untuk menjelaskan makna ayat dan perbandingan di antara penafsiran-penafsiran lainnya.

2) Penafsiran *bi al-Ra’yi* dalam Kitab *Rawā’i ‘al-Bayān*

Kitab *Rawā’i ‘al-Bayān* karya ‘Alī al-Ṣabūnī sebagaimana telah dipaparkan sebelumnya mencoba untuk menggabungkan metode klasik dan kontemporer, demikian pula menggabungkan sumber penafsiran antara *bi al-ma’sūr* dan *bi al-ra’yi*. Sehingga dalam tafsir ayat-ayat hukumnya, ‘Alī al-Ṣabūnī banyak melakukan penalaran dalam penafsirannya atau apa yang disebut tafsir *bi al-ra’yi*.

Penafsiran *bi al-ra’yi* pada umumnya ia gunakan untuk menguraikan makna secara bahasa, makna umum suatu ayat, kesimpulan umum ayat yang ditafsirkan,⁶⁷ *asrār al-balāgh*, hikmah pensyariaan hukum yang terkandung dalam ayat, dan keterkaitan satu ayat dengan ayat yang lain atau keterkaitan setiap lafal di dalam suatu ayat (*munāsabah*).

Hampir dalam tiap ayat yang ditafsirkan ‘Alī al-Ṣabūnī menggunakan *bi al-ra’yi* sebab sebagaimana telah diuraikan sebelumnya pada bagian sistematika penulisan tafsirnya bahwa tiap ayat yang ditafsirkan ia sajikan ke dalam sepuluh aspek.

⁶⁶Muḥammad ‘Alī al-Ṣabūnī, *Rawā’i ‘al-Bayān fī Tafsīr Āyāt al-Aḥkām min al-Qur’ān*, juz 1, h. 230.

⁶⁷Aminah Ma’yūh, “Al-Syaikh Muḥammad ‘Alī al-Ṣabūnī wa Manhajuhu fī Kitābihi Rawā’i ‘al-Bayān Tafsīr fī Āyāt al-Aḥkām.”, h. 57.

Salah satu contoh penerapan tafsir *bi al-ra'yi*, misalnya penafsirannya pada QS al-Fātiḥah/1: 7.

صِرَاطَ الَّذِينَ أَنْعَمْتَ عَلَيْهِمْ غَيْرِ الْمَغْضُوبِ عَلَيْهِمْ وَلَا الضَّالِّينَ

Terjemahnya:

(yaitu) jalan orang-orang yang telah Engkau beri nikmat kepadanya; bukan (jalan) mereka yang dimurkai, dan bukan (pula jalan) mereka yang sesat.⁶⁸

‘Alī al-Ṣābūnī menjelaskan bahwa penyandaran nikmat kepada Allah swt. pada أَنْعَمْتَ (yang engkau beri nikmat) dan tidak mengatakan ‘yang engkau murkai’ melainkan cukup dengan redaksi الْمَغْضُوبِ (yang dimurkai). Ini merupakan isyarat tentang adab dan etika kepada Allah swt. dalam arti tidak dibenarkan menurut adab dan etika menyandarkan sesuatu yang buruk pada Allah swt.⁶⁹ Masih banyak lagi contoh lain terkait penggunaan tafsir *bi al-ra'yi* di dalam kitab *Rawā’i’ al-Bayān* karya ‘Alī al-Ṣābūnī.

d. Referensi Penafsiran dalam Kitab *Rawā’i’ al-Bayān*

‘Alī al-Ṣābūnī sebagaimana telah ia akui sendiri di dalam pendahuluan tafsirnya, bahwa ia banyak mengutip penafsiran-penafsiran dan pendapat-pendapat ulama terdahulu, baik dari kitab-kitab tafsir maupun dari kitab-kitab lainnya.

Berikut beberapa sumber referensi di dalam *Rawā’i’ al-Bayān* di antaranya:⁷⁰

- 1) *Tafsīr al-Ṭabarī*, ‘Alī al-Ṣābūnī merujuk pada tafsir ini khususnya dari aspek tafsir *bi al-ma’sūr*.

⁶⁸Kementerian Agama RI, *Al-Qur’an dan Terjemahnya*, h. 1.

⁶⁹Muḥammad ‘Alī al-Ṣābūnī, *Rawā’i’ al-Bayān fī Tafsīr Āyāt al-Aḥkām min al-Qur’ān*, juz 1, h. 33-34.

⁷⁰Aminah Ma’yūh, “Al-Syaikh Muḥammad ‘Alī al-Ṣābūnī wa Manhajuhu fī Kitābihi Rawā’i’ al-Bayān Tafsīr fī Āyāt al-Aḥkām.”, h. 25-27.

- 2) *Al-Kasysyāf* karya al-Zamakhsharī, yang terkenal dengan penjelasannya dari aspek *uslub* al-Qur'an dan *balāghah*.
- 3) *Al-Baḥr al-Muḥīṭ* karya Abū Ḥayyān al-Andalusī, yang populer dengan pendekatan *al-naḥw*, bahasa dan *qirā'at*.
- 4) *Al-Tafsīr al-Kabīr* karya al-Rāzī, yang masyhur dengan pembahasan tafsir dengan corak ilmu-ilmu alam dan sosial demikian juga dengan corak teologisnya.
- 5) *Al-Jāmi' li Ahkām al-Qur'ān* karya al-Qurṭubī.
- 6) *Ahkām al-Qur'ān* karya al-Jaṣṣāṣ.
- 7) *Ahkām al-Qur'ān* karya Ibn al-'Arabī.
- 8) *Tafsīr al-Qur'ān al-'Aẓīm* karya Ibn Kaṣīr.
- 9) *Ruḥ al-Ma'ānī* karya al-Ālūsī.
- 10) *Zād al-Masīr* karya Ibn al-Jauzī.
- 11) *Al-Durru al-Mansūr* karya al-Suyūṭī.
- 12) *Majma' al-Bayān* karya al-Ṭabarsī.
- 13) *Fi Zilāl al-Qur'ān* karya Sayyid Quṭb.
- 14) *Mahāsin al-Ta'wīl* karya al-Qāsimī.
- 15) *Tafsīr al-Manār* karya Rasyīd Riḍā.
- 16) *Tafsīr Āyāt al-Ahkām* karya 'Alī al-Sāyis.
- 17) *Ṣaḥīḥ al-Bukhārī*.
- 18) *Ṣaḥīḥ Muslim*.
- 19) *Sunan Ibn Mājah*.
- 20) *Sunan al-Turmuḏī*.
- 21) *Sunan Abū Dāwud*.

- 22) *Sunan al-Nasa'ī*.
- 23) *Sunan al-Baihaqī*.
- 24) *Sunan al-Dāraqūṭnī*.
- 25) *Musnad Aḥmad*.
- 26) *Lisān al- 'Arab* karya Ibn al-Manẓūr.
- 27) *Tāj al- 'Arūs* karya al-Zubaidī.
- 28) *Al-Qāmūs al-Muḥīṭ* karya al-Fairūzābādī.
- 29) *Al-Ṣiḥāḥ* karya al-Jauharī.
- 30) *Al-Fiqh 'alā al-Maẓāhib al-Arba'ah* karya 'Abd al-Raḥmān al-Jazīrī.
- 31) *Nail al-Auṭār* karya al-Syaukānī.
- 32) *Iḥyā' 'Ulūm al-Dīn* karya al-Gazālī.
- 33) *Fiqh Sunnah* karya Sayyid Sābiq.
- 34) *Wujūh al-Qirā'at wa al-I'rāb* karya al-'Ukbarī.

Selain yang disebutkan di atas masih ada lagi referensi-refensi yang digunakan 'Alī al-Ṣābūnī di dalam kitab *Rawā'i' al-Bayān*.

e. Metode Penafsiran dalam Kitab *Rawā'i' al-Bayān*

Kitab *Rawā'i' al-Bayān* karya 'Alī al-Ṣābūnī dari aspek metode penafsiran dapat digolongkan menggunakan metode *muqāran*, *mauḍū'i*.⁷¹ Dikatakan *muqāran* sebab dalam tafsir tersebut hampir pada tiap pembahasan menampilkan beragam pendapat baik dari para mufasir, maupun para *fuqahā'* khususnya empat mazhab dan melakukan perbandingan terhadap beragam pendapat tersebut.

⁷¹Muhammad Amin Suma, *Pengantar Tafsir Ahkam*, h. 174.

Misalnya ketika membahas tentang *kaffārah* berpuasa tiga hari bagi yang melanggar sumpah dalam QS al-Mā'idah/5: 89,⁷² apakah puasa tersebut dilakukan secara berturut-turut atau tidak, 'Alī al-Ṣābūnī menuliskan:

Mazhab *al-Hanafiyyah* berpendapat, puasa tersebut harus dilakukan secara berturut-turut dengan landasan *qirā'at* dari Ibn Mas'ūd (فَصِيَامُ ثَلَاثَةِ أَيَّامٍ مُتَتَابِعَاتٍ) yang diriwayatkan dari 'Abbās dan Mujāhid.

Adapun pendapat *al-Syāfi'iyyah* berpandangan tidak mesti berturut-turut, boleh terpisah-pisah, pendapat ini sejalan dengan perkataan Imam Mālik.⁷³

Selain menggunakan metode *muqarān*, *Rawā'i' al-Bayān* dapat juga dikategorikan *maudū'i* sebab pada tiap ayat atau sekelompok ayat yang ingin tafsirkan, maka ia menentukan temanya. Hal tersebut terlihat dengan jelas sebagaimana telah dituliskan pada bagian sistematika penulisan terkait tema-tema dari ayat atau sekelompok ayat yang ia tafsirkan.

⁷²QS al-Mā'idah/5: 89:

لَا يُؤَاخِذُكُمُ اللَّهُ بِاللَّغْوِ فِي أَيْمَانِكُمْ وَلَكِنْ يُؤَاخِذُكُمْ بِمَا عَقَّدْتُمُ الْأَيْمَانَ فَكَفَّارَتُهُ إِطْعَامُ عَشْرَةِ مَسْكِينٍ مِنْ أَوْسَطِ مَا تُطْعَمُونَ أَوْ كِسْوَتُهُمْ أَوْ تَحْرِيرُ رَقَبَةٍ فَمَنْ لَمْ يَجِدْ فَصِيَامُ ثَلَاثَةِ أَيَّامٍ ذَلِكَ كَفَّارَةُ أَيْمَانِكُمْ إِذَا حَلَفْتُمْ وَاحْفَظُوا أَيْمَانَكُمْ كَذَلِكَ يُبَيِّنُ اللَّهُ لَكُمْ آيَاتِهِ لَعَلَّكُمْ تَشْكُرُونَ

Terjemahnya:

Allah tidak menghukum kamu disebabkan sumpah-sumpahmu yang tidak disengaja (untuk bersumpah), tetapi Dia menghukum kamu disebabkan sumpah-sumpah yang kamu sengaja, maka kafaratnya (denda pelanggaran sumpah) ialah memberi makan sepuluh orang miskin, yaitu dari makanan yang biasa kamu berikan kepada keluargamu, atau memberi mereka pakaian atau memerdekakan seorang hamba sahaya. Barangsiapa tidak mampu melakukannya, maka (kafaratnya) berpuasalah tiga hari. Itulah kafarat sumpah-sumpahmu apabila kamu bersumpah. Dan jagalah sumpahmu. Demikianlah Allah menerangkan hukum-hukum-Nya kepadamu agar kamu bersyukur (kepada-Nya). Kementerian Agama RI, *Al-Qur'an dan Terjemahnya*, h. 122.

⁷³Muḥammad 'Alī al-Ṣābūnī, *Rawā'i' al-Bayān fi Tafsīr Āyāt al-Aḥkām min al-Qur'ān*, juz 1, h. 463.

BAB IV
TAFSIR AYAT-AYAT HUKUM ‘ALĪ AL-SĀYIS DAN ‘ALĪ AL-ŞĀBŪNĪ
(Perbandingan Penafsiran Ayat-ayat Hukum Qiṣāṣ)

A. Metodologi ‘Alī al-Sāyis dan ‘Alī al-Şābūnī dalam Menafsirkan Ayat-ayat Hukum Qiṣāṣ

1. Metodologi ‘Alī al-Sāyis dalam Menafsirkan Ayat-ayat Hukum Qiṣāṣ

Pada bab sebelumnya telah diuraikan metodologi ‘Alī al-Sāyis di dalam *Tafsīr Āyāt al-Aḥkām* secara umum. Maka pada bagian ini akan dipaparkan secara rinci dan lebih khusus metodologi penafsiran ‘Alī al-Sāyis dalam menafsirkan ayat-ayat hukum berkaitan dengan *qiṣāṣ*.

Di dalam al-Qur’an sendiri kata *qiṣāṣ* disebutkan sebanyak empat kali, yaitu di QS al-Baqarah/2 ayat 178, 179, 194 dan QS al-Mā’idah/5 ayat 45.¹ Namun dari keempat ayat tersebut tidak semua berbicara tentang hukum *qiṣāṣ*, sebab QS al-Baqarah/2 ayat 194 berbicara tentang hukum seputar bulan-bulan haram.

‘Alī al-Sāyis di dalam *Tafsīr Āyāt al-Aḥkām* memuat semua ayat yang memuat kata *qiṣāṣ* sebagaimana telah disebutkan di atas. Namun, ketika menafsirkan ayat 194 dari QS al-Baqarah/2 ia tidak membahas seputar hukum *qiṣāṣ*, dan berbicara tentang hukum bulan haram bahwa tetap diperbolehkan melakukan perlawanan ketika diserang pada bulan-bulan haram tersebut.² Berdasarkan hal tersebut, maka dapat dikatakan, ‘Alī al-Sāyis tidak melihat bahwa ayat 194 dari QS al-Baqarah/2 bermuatan hukum *qiṣāṣ*.

¹Muḥammad Fu’ād ‘Abd al-Bāqī, *Al-Mu’jam al-Mufahras li Alfāz al-Qur’an al-Karīm* (Al-Qāhirah: Dār al-Kutub al-Maṣriyyah, 1364 H), h. 546.

²Muḥammad ‘Alī al-Sāyis, *Tafsīr Āyāt al-Aḥkām*, h. 99.

Tidak dimasukkannya ayat 194 QS al-Baqarah/2 dalam pembahasan hukum *qiṣāṣ* pada *Tafsīr Āyāt al-Aḥkām* sebab pada dasarnya ayat tersebut hanya memberikan penjelasan bahwa pada tiap hal yang dianggap *al-ḥurumāt* (menyangkut keutamaan dan kesucian).³ Sementara tema pokok ayat tersebut tentang perang di bulan haram. Jadi, di dalam *Tafsīr Āyāt al-Aḥkām* ‘Alī al-Sāyis berbicara spesifik tentang hukum *qiṣāṣ* pada tiga ayat, yaitu QS al-Baqarah/2 ayat 178, 179 dan QS al-Mā’idah/5 ayat 45.

Pada penafsirannya di QS al-Baqarah/2 ayat 178 dan 179, ‘Alī al-Sāyis memulai penafsirannya dengan memaparkan kedua ayat tersebut, kemudian menjelaskan makna beberapa lafal di dalam ayat tersebut. Penjelasan tersebut untuk memberikan pemahaman yang tepat terkait penggunaan kata tersebut di dalam ayat. Adapun lafal yang dijelaskan maknanya pada ayat tersebut *الْفَتْلَى، الْقِصَاصُ، كُتِبَ عَلَيْكُمْ*, *الْغُفْو*.⁴ Lafal yang dijelaskan tersebut merupakan kata-kata kunci yang akan mengantarkan pada pembahasan sehingga tidak terjadi kerancuan dalam memahaminya.

‘Alī al-Sāyis ketika menjelaskan makna kata sebagaimana dimaksud ayat, menggunakan pendekatan bahasa serta merujuk pula pada ayat al-Qur’an lainnya. Misalnya ketika menjelaskan makna *كُتِبَ عَلَيْكُمْ* maksudnya adalah *فُرِضَ عَلَيْكُمْ* kemudian ia merujuk pada firman Allah swt.

...(maksudnya) diwajibkan atas kalian sebagaimana firman Allah swt. *كُتِبَ عَلَيْكُمْ الصِّيَامُ*.⁵

³Muḥammad Maḥmūd al-Ḥijāzī, *Al-Tafsīr al-Wāḍiḥ*, Juz 1 (Cet. X; Bairūt: Dār al-Jil al-Jadīd, 1413 H), h. 116.

⁴Muḥammad ‘Alī al-Sāyis, *Tafsīr Āyāt al-Aḥkām*, h. 51-52.

⁵Muḥammad ‘Alī al-Sāyis, *Tafsīr Āyāt al-Aḥkām*, h. 51.

Penjelasan makna dengan merujuk kepada ayat al-Qur'an lainnya sebagai penguat terhadap makna yang disebutkan juga ia lakukan ketika menjelaskan makna kata القصاص. *Al-Qiṣāṣ* adalah melakukan sesuatu sesuai dengan apa yang telah dilakukan atau mengikuti jejak, hal ini sesuai dengan firman Allah swt. QS al-Kahfi/18: 64.

قَالَ ذَلِكَ مَا كُنَّا نَبْغِ فَأَرْتَدَّا عَلَىٰ آثَارِهِمَا قَصَصًا

Artinya:

Dia (Musa) berkata, “Itulah (tempat) yang kita cari.” Lalu keduanya kembali, mengikuti jejak mereka semula.⁶

Apabila suatu kata mempunyai lebih dari satu makna, maka ia memaparkan makna mana yang sesuai dengan konteks ayat, seperti pada kata العفو ia menjelaskan:

العفو mempunyai beberapa makna secara bahasa, (akan tetapi) yang sesuai di sini (pada ayat ini) dua makna. (Pertama) pemberian, (kedua) pembatalan atau menggugurkan.⁷

‘Alī al-Sāyis juga menggunakan ilmu *al-ṣarf* untuk menjelaskan bentuk kata, seperti pada kata الْقَتْلَى, yang merupakan bentuk plural dari قَتِيل.⁸ Uraian ‘Alī al-Sāyis terkait makna-makna kosa kata kunci pada ayat terkait hukum *qiṣāṣ* bisa dikatakan cukup jelas, hanya saja ‘Alī al-Sāyis tidak mencantumkan sumber rujukan terkait makna-makna kata yang ia paparkan di dalam tafsirnya. Tentu hal ini merupakan suatu keterbatasan dari aspek metodologi penafsiran, sebab akan lebih baik jika ‘Alī al-Sāyis mencantumkan sumber-sumber yang otoritatif dalam bidang tersebut.

Setelah menguraikan makna lafal-lafal kunci pada ayat tersebut, ‘Alī al-Sāyis

⁶Kementerian Agama RI, *Al-Qur'an dan Terjemahnya*, h. 301.

⁷Muhammad ‘Alī al-Sāyis, *Tafsīr Āyāt al-Aḥkām*, h. 52.

⁸Muhammad ‘Alī al-Sāyis, *Tafsīr Āyāt al-Aḥkām*, h. 51.

melanjutkan penafsirannya dengan uraian tentang *asbab al-nuzul*. Pada ayat 178 dan 179, ‘Alī al-Sāyis mengutip dua riwayat berkaitan dengan *asbab al-nuzul* ayat tersebut. Riwayat yang dimaksud, pertama adalah riwayat dari Qatādah dan yang serupa dengan riwayat tersebut seperti riwayat dari al-Sya‘bī dan banyak dari *tabi’in*, kedua riwayat dari al-Suddī.⁹

Riwayat dari Qatādah menceritakan bahwa pada zaman Jahiliyah, apabila terjadi pembunuhan di antara dua suku Arab, salah satu dari mereka merasa dirinya lebih tinggi kedudukannya dari yang lainnya, sehingga jika terbunuh dari mereka seorang hamba, mereka menuntut balas dengan membunuh tuannya (majikannya yang merdeka) atau jika yang terbunuh seorang perempuan maka mereka menuntut balas dengan membunuh seorang laki-laki dari keluarga pelaku pembunuhan. Maka Allah swt. menurunkan ayat 178 QS al-Baqarah/2 dan melarang mereka untuk melampaui batas. Lalu, Allah swt. menurunkan juga QS al-Mā'idah/5: 45.¹⁰ Riwayat dari Qatādah ini juga dikutip al-Qurtubī di dalam tafsirnya, demikian pula al-Wāḥidī dalam *Asbab al-Nuzul*-nya.¹¹

Sementara itu, riwayat lain yang dituliskan ‘Alī al-Sāyis, dari al-Suddī menyebutkan bahwa terjadi pembunuhan di kalangan orang Arab antara yang berbeda agama, muslim dan non-muslim (yang memiliki perjanjian perdamaian antara muslim). Nabi Muhammad saw. menyelesaikan permasalahan tersebut terkadang

⁹Muḥammad ‘Alī al-Sāyis, *Tafsīr Āyāt al-Aḥkām*, h. 52.

¹⁰Muḥammad ‘Alī al-Sāyis, *Tafsīr Āyāt al-Aḥkām*, h. 52.

¹¹Abū al-Ḥasan ‘Alī Ibn Aḥmad Ibn Muḥammad Ibn ‘Alī al-Wāḥidī, *Asbab al-Nuzul al-Qur’ān* (Cet. II; Dār al-Isḥāḥ, 1992 M/1412 H), h. 49. Abū ‘Abdullāh Muḥammad Ibn Aḥmad Ibn Abū Bakr Syamsy al-Dīn al-Qurtubī, *Al-Jāmi’ li Aḥkām al-Qur’ān*, juz 2 (Cet. II; al-Qāhirah: Dār al-Kutub al-Maṣriyyah, 1964 M/1384 H), h. 244.

dengan mengambil diat terkadang pulang dengan melakukan *qīṣāṣ* di antara mereka. Maka turunlah ayat ini sebagai legitimasi atas hukum tersebut.¹²

Kedua riwayat yang dituliskan ‘Alī al-Sāyis mendapat dukungan Wahbah al-Zuhāifi dalam tafsirnya menegaskan bahwa ayat 178 QS al-Baqarah/2, mempunyai dua riwayat yang menjelaskan *asbāb al-nuzūl*-nya¹³ sebagaimana yang telah diuraikan sebelumnya. Adapun dalam *Tafsīr al-Ṭabarī* menyebutkan 13 riwayat terkait *asbāb al-nuzūl* ayat tersebut.¹⁴ Namun, jika ditelusuri lebih jauh ke-13 riwayat tersebut secara umum dapat diklasifikasi menjadi dua tema, pertama terkait kebiasaan pada zaman Jahiliyah yang tidak melakukan *qīṣāṣ* terhadap perempuan jika yang membunuh perempuan, justru mencari lelaki dari keluarga si pembunuh untuk di *qīṣāṣ*, riwayat dengan tema ini memiliki kesamaan rawi di tingkat *ṭabī‘īn*, yaitu Qatādah. Kedua, terkait pertikaian yang terjadi antar dua kelompok yang dalam lindungan perdamaian sehingga menyebabkan terjadinya pembunuhan di antara dua kelompok, maka Nabi saw. menyelesaikannya dengan *qīṣāṣ* dan ada pula dengan diat, adapun riwayat dengan tema kedua ini juga memiliki kesamaan rawi di tingkat *ṭabī‘īn*, yaitu al-Suddī.

Berdasarkan uraian di atas sangat beralasan jika ‘Alī al-Sāyis membatasi hanya pada dua riwayat, dan cukup menyebutkan rawi dari *ṭabī‘īn* (Qatādah dan al-

¹²Muḥammad ‘Alī al-Sāyis, *Tafsīr Āyāt al-Aḥkām*, h. 52. Abū Ja‘far Muḥammad Ibn Jarīr al-Ṭabarī, *Jāmi‘ al-Bayān ‘an Ta’wīk Āy al-Qur’ān*, juz 3 (Bairūt: Mu’assasah al-Risālah, 2000 M/1420 H), h. 360. Wahbah al-Zuhāifi, *Al-Tafsīr al-Munīr fī al-Syarī‘ah wa al-Aqīdah wa al-Manhaj*, juz 1 (Cet. X; Damasyq: Dār al-Fikr, 2009 M/1430 H), h. 469.

¹³Wahbah al-Zuhāifi, *Al-Tafsīr al-Munīr fī al-Syarī‘ah wa al-Aqīdah wa al-Manhaj*, juz 1, h. 469.

¹⁴Abū Ja‘far Muḥammad Ibn Jarīr al-Ṭabarī, *Jāmi‘ al-Bayān ‘an Ta’wīk Āy al-Qur’ān*, juz 3, h. 358-362.

Suddī) sebab riwayat tersebut bercabang setelah rawi pada tingkatan *tabi'īn*.

Namun, 'Alī al-Sāyis ketika mengutip riwayat tersebut tidak mencantumkan dari mana ia mengutip riwayat tersebut sehingga dari aspek metodologi tidak cukup ilmiah. Selain itu, 'Alī al-Sāyis juga tidak memberikan penjelasan lebih lanjut mengenai kualitas kedua riwayat dan terkait bagaimana perbedaan riwayat yang memiliki dua tema atau peristiwa berbeda terhadap satu ayat.

Berbeda dengan al-Ṭabarī yang memberikan komentar terkait berbedanya sebab turun, dalam hal ini ia berkomentar:

Terlepas dari segala perbedaan riwayat terkait sebab turunya ayat, yang wajib bagi kita adalah melaksakannya sesuai dengan hukum yang terkandung di dalamnya (di dalam ayat tersebut), (karena) itu adalah *qaṭ'ī*.¹⁵

Setelah menguraikan makna lafal dalam ayat dan memaparkan *asbāb al-nuzūl* ayat 178 QS al-Baqarah/2, 'Alī al-Sāyis melanjutkan penafsirannya dengan menuliskan secara ringkas makna umum dari ayat. Lalu, ia masuk pada perbedaan ulama terkait hukum yang terkandung di dalam ayat tersebut.

Ketika memaparkan perbedaan pendapat ulama 'Alī al-Sāyis tidak sekadar memaparkan perbedaan tersebut, namun menganalisisnya lebih jauh mengenai sebab terjadinya perbedaan dan menentukan sikap pendapat mana yang lebih kuat dan tepat. Dalam menentukan sikap terkait perbedaan pendapat ulama, 'Alī al-Sāyis tidak sekadar menggunakan dalil-dalil *naqli* sebagai penguat, tetapi juga menggunakan pendekatan rasionalitas atau akal. Hanya saja 'Alī al-Sāyis tidak selamanya menentukan sikap, terkadang ia hanya memaparkan perbedaan di kalangan ulama saja tanpa berkomentar lebih jauh. Lebih jelasnya akan diuraikan di pembahasan

¹⁵Abū Ja'far Muḥammad Ibn Jarīr al-Ṭabarī, *Jāmi' al-Bayān 'an Ta'wīk Āy al-Qur'ān*, juz 3, h. 363.

mengenai penafsirannya terhadap ayat-ayat hukum *qisās* pada bagian selanjutnya dari tesis ini.

Terdapat beberapa hukum yang terkait *qisās* yang dibincangkan ‘Alī al-Sāyis di dalam penafsirannya pada ayat 178 QS al-Baqarah/2 tersebut. Ia pun memaparkannya ke dalam bentuk narasi yang berkelanjutan, tidak mengklasifikasinya ke dalam beberapa poin. Sehingga bagi pembaca cukup kesulitan mendeteksi terkait item-item yang ia paparkan, hal ini mengharuskan pembaca membacanya dengan seksama.

Adapun pada ayat 179 QS al-Baqarah/2 ‘Alī al-Sāyis tidak lagi menjelaskan makna-makna lafal, ia langsung melakukan penafsiran secara *ijmalī*. Sebab, memang ayat 179 QS al-Baqarah/2 berbicara tentang hikmah dari penetapan hukum *qisās*. Di sini, ‘Alī al-Sāyis menggunakan pendekatan rasional serta *balāghah* untuk menyingkap hikmah di balik penetapan hukum *qisās* dalam Islam.

Kemudian, pada ayat 45 QS al-Mā'idah/5 ‘Alī al-Sāyis memulai penafsirannya dengan menuliskan sebab turunnya aya secara ringkas serta sama sekali tidak mencantumkan seorang rawi. Ia juga hanya menjelaskan makna dua kata atau frasa yaitu, *كُتِبْنَا* yang berarti *فَرَضْنَا* (kami telah wajibkan), dan *وَالْجُرُوحُ قِصَاصٌ* yang berarti *ذَاتُ مُقَاصَّةٍ* (yang menyebabkan kerugian bagi korban).¹⁶

Pada ayat ini ‘Alī al-Sāyis juga menjelaskan perbedaan perbedaan *qirā'at*. Letak perbedaan *qirā'at* terkait apakah semua kata¹⁷ setelah *النَّفْسِ* di-*aṭaf*-kan atau

¹⁶Muḥammad ‘Alī al-Sāyis, *Tafsīr Āyāt al-Aḥkām*, h. 373-374.

¹⁷Kata yang dimaksud adalah semua kata di dalam QS al-Mā'idah/5: 45, yang terletak setelah kata *النَّفْسِ* dan huruf *و*. Perhatikan kata yang digarisbawahi pada ayat berikut.

كُتِبْنَا عَلَيْهِمْ فِيهَا أَنَّ النَّفْسَ بِالنَّفْسِ وَالْعَيْنَ بِالْعَيْنِ وَالْأَنْفَ بِالْأَنْفِ وَالْأُذُنَ بِالْأُذُنِ وَالسِّنَّ بِالسِّنِّ وَالْجُرُوحَ قِصَاصٌ ...

tidak. Jika di-‘*aṭaf*-kan maka semua kata *ma‘tūf* di-*nasāb*, sedangkan *qirā’at* yang lain tidak meng-‘*aṭaf*-kannya ke النَّفْس, sehingga membacanya dengan *rafa*’. Namun ia tidak menjelaskan lebih lanjut terkait riwayat *qirā’at* tersebut.¹⁸

‘Alī al-Sāyis selanjutnya menguraikan pendapat ulama serta perbedaannya terkait penafsiran dan hukum di dalam ayat tersebut. Selain itu, ia juga melakukan penafsiran secara umum dengan pendekatan ilmu *al-naḥw*.

Demikian metodologi yang ditempuh ‘Alī al-Sāyis dalam menafsirkan ayat-ayat hukum *qiṣāṣ* di dalam *Tafsīr Āyāt al-Aḥkām*-nya. Sebelum masuk pada penafsirannya terkait ayat-ayat tersebut, terlebih dahulu akan dipaparkan metodologi ‘Alī al-Sābūnī di dalam tafsir ayat-ayat hukumnya dalam menafsirkan ayat-ayat hukum *qiṣāṣ*.

2. Metodologi ‘Alī al-Ṣābūnī dalam Menafsirkan Ayat-ayat Hukum *Qiṣāṣ*

Metodologi ‘Alī al-Ṣābūnī secara umum di dalam tafsirnya *Rawā’i ‘al-Bayān* telah dipaparkan pada bab sebelumnya. Namun, pada pembahasan ini akan diuraikan lebih dalam terkait metodologi ‘Alī al-Ṣābūnī dalam menafsirkan ayat-ayat hukum *qiṣāṣ*.

‘Alī al-Ṣābūnī di dalam kitab tafsir ayat-ayat hukumnya hanya membahas *qiṣāṣ* pada penafsirannya di QS al-Baqarah/2 ayat 178-179 yang terletak pada *al-muḥāḍarah al-šāminah* (pertemuan kedelapan) dengan judul *fī al-Qiṣāṣ Ḥayaḥ al-Nufūs*.¹⁹

Sebagaimana telah diuraikan sebelumnya, kata *qiṣāṣ* di dalam al-Qur’an

¹⁸Muḥammad ‘Alī al-Sāyis, *Tafsīr Āyāt al-Aḥkām*, h. 374.

¹⁹Muḥammad ‘Alī al-Ṣābūnī, *Rawā’i ‘al-Bayān fī Tafsīr Āyāt al-Aḥkām min al-Qur’ān*, juz 1, h. 135.

terulang sebanyak empat kali di empat ayat,²⁰ namun yang dimasukkan ‘Alī al-Ṣābūnī di dalam tafsirnya ayat-ayat hukumnya hanya tiga ayat, yaitu ; QS al-Baqarah/2 ayat 178, 179, 194. Itupun, ayat 194 dari QS al-Baqarah/2 kendati menyebutkan kata *qīṣāṣ* tetapi tidak berbicara terkait hukum *qīṣāṣ* itu sendiri. Hal itu terlihat jelas ketika ‘Alī al-Ṣābūnī memasukkan ayat 194 QS al-Baqarah/2 dalam pembahasan *Masyrū‘iyyah al-Qital fī al-Islām* (aturan perang dalam Islam).²¹

Adapun ayat 45 dari QS al-Mā'idah/5, ‘Alī al-Ṣābūnī hanya mengutipnya (itupun hanya sepotong ayat) sebagai dalil dari pendapat Abū Ḥanīfah terkait apakah *qīṣāṣ* tetap dilakukan terhadap orang merdeka atas hamba sahaya dan muslim atas kafir *ẓimmī*.²²

Ada dua kemungkinan mengapa ‘Alī al-Ṣābūnī tidak memberikan satu pembahasan khusus ayat 45 dari QS al-Mā'idah/5. Kemungkinan pertama adalah ‘Alī al-Ṣābūnī merasa tidak perlu lagi membahasnya sebab sudah memasukkannya pada pembahasan ayat 178 dan 179 QS al-Baqarah/2, sebagai dalil dari pendapat Abū Ḥanīfah terkait hukum yang telah disebutkan. Kemungkinan selanjutnya adalah ‘Alī al-Ṣābūnī melihat bahwa ayat tersebut bukanlah ayat hukum melainkan ayat tentang pemberitaan tentang umat terdahulu terkait hukum *qīṣāṣ* dalam syariatnya.

‘Alī al-Ṣābūnī sebagaimana telah dituliskan sebelumnya, membahas ayat 178 dan 179 QS al-Baqarah/2 dengan judul *fī al-Qīṣāṣ Ḥayāh al-Nufūs* (*qīṣāṣ* terhadap

²⁰Ayat yang dimaksud yaitu; QS al-Baqarah/2 ayat 178, 179, 194 dan QS al-Mā'idah/5 ayat 45.

²¹Muḥammad ‘Alī al-Ṣābūnī, *Rawā‘ al-Bayān fī Tafsīr Āyāt al-Aḥkām min al-Qur’ān*, juz 1, h. 177.

²²Muḥammad ‘Alī al-Ṣābūnī, *Rawā‘ al-Bayān fī Tafsīr Āyāt al-Aḥkām min al-Qur’ān*, juz 1, h. 139.

jiwa). Dengan judul yang demikian dan tidak dimasukkannya QS al-Mā'idah/5 ayat 45 menjadi satu pembahasan tersendiri menunjukkan bahwa di dalam *Rawā'i' al-Bayān* karya 'Alī al-Ṣābūnī hanya membahas *qiṣāṣ* pada kasus pembunuhan saja.

'Alī al-Ṣābūnī memulai penafsirannya tentang *qiṣāṣ* pada ayat 178 dan 179 QS al-Baqarah/2 dengan menuliskan ayatnya terlebih dahulu secara lengkap, kemudian melanjutkannya dengan *tahlīl al-lafẓī* (analisis lafal). Dalam menganalisis lafal yang terdapat dalam ayat, 'Alī al-Ṣābūnī memilih lafal-lafal yang dianggap penting untuk diuraikan maknanya lebih jauh dengan merujuk kamus-kamus bahasa Arab seperti *Lisān al-'Arab*, tafsir khusus makna-makna lafal seperti *Ma'ānī al-Qur'ān*, dan tafsir umum seperti *Tafsīr al-Ṭabarī*. Ia juga menggunakan ayat al-Qur'an lainya yang memiliki kesamaan redaksi untuk menjelaskan makna lafal.

Pada ayat 178 dan 179 terdapat tujuh lafal yang ia jelaskan yaitu; كُتِبَ عَلَيْكُمُ , الْأَلْبَابِ²³, فَمَنْ اعْتَدَىٰ , فَاتَّبِعْ بِالْمَعْرُوفِ , عُفِيَ , الْقَتْلَى , الْقِصَاصُ , dijelaskan maknanya, terdapat beberapa lafal yang langsung ia sebutkan maknanya tanpa merujuk ke sumber baik dari kamus maupaun dari tafsir lainnya. Seperti lafal عُفِيَ , 'Alī al-Ṣābūnī langsung berkomentar bahwa lafal tersebut memiliki makna memaafkan dan menggugurkan.²⁴

Setelah analisis lafal, 'Alī al-Ṣābūnī menguraikan secara ringkas makna umum dari ayat 178 dan 179 QS al-Baqarah/2. Uraian pada makna umum ini ia sajikan dengan menggunakan bahasa yang mudah dipahami dan berasal dari pemahamannya terhadap ayat sebab pada bagian ini 'Alī al-Ṣābūnī tidak mengutip

²³Muḥammad 'Alī al-Ṣābūnī, *Rawā'i' al-Bayān fi Tafsīr Āyāt al-Aḥkām min al-Qur'ān*, juz 1, h. 135-136.

²⁴Muḥammad 'Alī al-Ṣābūnī, *Rawā'i' al-Bayān fi Tafsīr Āyāt al-Aḥkām min al-Qur'ān*, Juz 1, h. 136.

penafsiran-penafsiran lainnya.

‘Alī al-Ṣābūnī melanjutkan penafsirannya dengan pembahasan *asbāb al-nuzūl* ayat 178 dan 179 QS al-Baqarah/2. ‘Alī al-Ṣābūnī mengutip dua riwayat terkait sebab turunya ayat 178 dan 179 QS al-Baqarah/2 yang berasal dari Qatādah dan riwayat lainnya dari Sa‘īd Ibn Jubair. Riwayat pertama dari Qatādah dinukil ‘Alī al-Ṣābūnī dari kitab *al-Dur al-Mansūr* karya al-Suyūṭī,²⁵ *Tafsīr al-Qurṭubī*,²⁶ *Zād al-Masīr* karya Ibn al-Jauzī,²⁷ dan *Tafsīr al-Ṭabarī*.²⁸ Riwayat dari Qatādah tersebut juga sama dengan yang dinukil oleh ‘Alī al-Sāyis sebagaimana telah dituliskan sebelumnya.

Adapun riwayat kedua dari Sa‘īd Ibn Jubair yang bercerita bahwa pada masa Jahiliah sebelum Islam datang, terjadi peperangan antara dua kelompok masyarakat Arab. Dalam peperangan tersebut ada di antara mereka yang terbunuh dan terluka. Bahkan mereka sampai membunuh para budak dan kaum wanita dan sebagian mereka belum sempat menuntut sebagian lainnya, sampai mereka memeluk Islam. Ada salah satu kelompok yang melampaui batas terhadap kelompok lain dalam perbekalan dan harta benda mereka. Lalu mereka bersumpah untuk tidak rela sehingga seorang budak dari kalangan kami dibalas dengan seorang merdeka dari mereka, seorang perempuan kami dibalas dengan seorang laki-laki dari mereka. Maka turunlah 178 QS al-Baqarah/2.²⁹

‘Alī al-Ṣābūnī menukil riwayat Sa‘īd Ibn Jubair dari kitab *al-Dur al-Mansūr*

²⁵Jalāl al-Dīn al-Suyūṭī, *Al-Dur al-Mansūr*, juz 1 (Bairūt: Dār al-Fikr, [t.th.]), h. 419.

²⁶Abū ‘Abdullāh Muḥammad Ibn Aḥmad Ibn Abū Bakr Syamsy al-Dīn al-Qurṭubī, *Al-Jāmi‘ li Aḥkām al-Qur’ān*, juz 2, h. 244.

²⁷Abd al-Raḥmān Ibn ‘Alī Ibn Muḥammad al-Jauzī, *Zād al-Masīr fī ‘Ilm al-Tafsīr* (Bairūt: Dār al-Kitāb al-‘Arabī, 1422 H), h. 136.

²⁸Abū Ja‘far Muḥammad Ibn Jarīr al-Ṭabarī, *Jāmi‘ al-Bayān ‘an Ta’wīk Āy al-Qur’ān*, juz 3, h. 359.

karya al-Suyūfī,³⁰ *Tafsīr Ibn Kaṣīr*,³¹ dan *Tafsīr al-Ṭabarī*³² dengan redaksi mirip.³³ Pada pembahasan tentang sebab turunnya ayat ini, ‘Alī al-Ṣābūnī sama seperti ‘Alī al-Sāyis, yaitu tidak menentukan sikap riwayat mana yang lebih kuat, ia hanya memaparkan kedua riwayat tersebut tanpa berkomentar sedikitpun.

Setelah memaparkan *asbāb al-nuzūl*, ‘Alī al-Ṣābūnī melanjutkan penafsirannya dengan pembahasan *laṭā’if al-tafsīr*. Pembahasan ini berkaitan dengan penyingkapan pesan-pesan yang tersirat di dalam ayat melalui penafsiran. ‘Alī al-Ṣābūnī mengungkapkan tiga pesan tersirat dari ayat 178 dan 179, yaitu; pertama, ayat ini mengisyaratkan bahwa Allah swt. memuliakan umat Nabi Muhammad saw. dengan adanya kompensasi membayar diat dalam hukum *qiṣāṣ*. Hal ini tidak ditemukan pada umat-umat terdahulu.³⁴

Kedua, terkait firman Allah swt. *وَلَكُمْ فِي الْقِصَاصِ حَيَاةٌ*, ‘Alī al-Ṣābūnī mengutip perkataan al-Zujāj, jika seseorang mengetahui pelaku pembunuhan dengan sengaja akan dihukum dengan dibunuh juga, tentu hal ini akan membuat orang berpikir dua kali sebelum melakukan pembunuhan dan tidak bertindak gegabah.³⁵

²⁹Muḥammad ‘Alī al-Ṣābūnī, *Rawā’i ‘al-Bayān fī Tafsīr Āyāt al-Aḥkām min al-Qur’ān*, juz 1, h. 137-138.

³⁰Jalāl al-Dīn al-Suyūfī, *Al-Dur al-Manṣūr*, juz 1, h. 418.

³¹Abū al-Fadā’ Ismā’īl Ibn ‘Umar Ibn Kaṣīr, *Tafsīr al-Qur’ān al-‘Aẓīm*, juz 1 (Cet. II; al-Riyāḍ: Dār Ṭaibah li al-Nasyr wa al-Tauzī’, 1999 M/1420 H), h. 489.

³²Abū Ja’far Muḥammad Ibn Jarīr al-Ṭabarī, *Jāmi’ al-Bayān ‘an Ta’wīk Āy al-Qur’ān*, juz 3, h. 360.

³³Muḥammad ‘Alī al-Ṣābūnī, *Rawā’i ‘al-Bayān fī Tafsīr Āyāt al-Aḥkām min al-Qur’ān*, juz 1, h. 138.

³⁴Muḥammad ‘Alī al-Ṣābūnī, *Rawā’i ‘al-Bayān fī Tafsīr Āyāt al-Aḥkām min al-Qur’ān*, juz 1, h. 138.

³⁵Muḥammad ‘Alī al-Ṣābūnī, *Rawā’i ‘al-Bayān fī Tafsīr Āyāt al-Aḥkām min al-Qur’ān*, juz 1, h. 138.

Ketiga, ayat ini dilengkapi dengan penjelasan terkait hikmah dari disyariatkannya hukum *qiṣāṣ* dengan *uslub* yang sangat mulia. Sebab *qiṣāṣ* pada ayat 179 dinyatakan di dalamnya ada kehidupan dan menjamin keamanan.³⁶ Pada pembahasan *lata'if al-tafsīr*, 'Alī al-Ṣābūnī tidak lah menafsirkannya secara mandiri, melainkan mengutip penafsiran dari mufasir terdahulu, seperti perkataan al-Zujāj di atas yang ia kutip dari *Zād al-Masīr* karya Ibn al-Jauzī.

Pembahasan selanjutnya setelah memaparkan tentang *lata'if al-tafsīr* QS al-Baqarah/2 ayat 178 dan 179, 'Alī al-Ṣābūnī masuk pada pembahasan hukum-hukum syariat yang terkandung di dalam ayat. Di sini 'Alī al-Ṣābūnī membagi pembahasannya ke beberapa hukum, dan menyajikannya dalam bentuk pertanyaan. Hukum-hukum yang dimuat dalam pembahasan ini, yaitu; pertama, apakah dijatuhi hukum *qiṣāṣ* terhadap orang merdeka yang membunuh hamba sahaya dan muslim yang membunuh kafir *ḡimmi*?, kedua, apakah orang tua dijatuhi hukum *qiṣāṣ* jika membunuh anaknya?, ketiga, apakah dijatuhi hukum *qiṣāṣ* terhadap sekelompok orang yang membunuh satu orang?, keempat bagaimana melakukan *qiṣāṣ*?, dan kelima siapa yang mempunyai otoritas untuk melaksanakan hukum *qiṣāṣ*?³⁷

Pada pembahasan terkait hukum syariat tersebut, 'Alī al-Ṣābūnī mengutip pendapat-pendapat *fuqahā'* kemudian melakukan perbandingan dan melakukan *tarjīh* seperti pada hukum pembunuhan yang dilakukan oleh orang merdeka terhadap hamba sahaya.³⁸ Namun, terkadang ia hanya mengutip pendapat satu pendapat ulama dan tidak menguraikannya lebih panjang, seperti ketika menjelaskan siapa yang

³⁶Muḥammad 'Alī al-Ṣābūnī, *Rawā'ī 'al-Bayān fī Tafsīr Āyāt al-Aḥkām min al-Qur'ān*, juz 1, h. 138.

³⁷Muḥammad 'Alī al-Ṣābūnī, *Rawā'ī 'al-Bayān fī Tafsīr Āyāt al-Aḥkām min al-Qur'ān*, juz 1, h. 139-147.

mempunyai otoritas untuk melaksanakan hukum *qiṣāṣ*?, ia hanya mengutip penafsiran al-Qurṭubī.³⁹ Terkait hal ini akan dijelaskan lebih rinci pada pembahasan penafsiran ‘Alī al-Ṣābūnī pada ayat-ayat hukum *qiṣāṣ*.

Setelah panjang lebar membahas persoalan hukum yang terkandung di dalam QS al-Baqarah/2 ayat 178 dan 179, ‘Alī al-Ṣābūnī menyimpulkan secara umum apa yang terkandung di dalam ayat tersebut. Hal ini merupakan salah satu hal yang membedakan tafsir ayat-ayat hukum ‘Alī al-Ṣābūnī dengan tafsir ayat-ayat hukum lainnya.

Ia pun mengakhiri penafsirannya dengan pembahasan *ḥikmah al-tasyrī’* (hikmah disyariatkannya) hukum *qiṣāṣ*. Melalui *ḥikmah al-tasyrī’* ‘Alī al-Ṣābūnī menjelaskan betapa idealnya hukum Islam dan mengkritik orang-orang yang memandang hukum Islam itu primitif, dan khususnya hukum *qiṣāṣ*. Hal ini terlihat dari komentarnya yang menyatakan:

Para pakar hukum (hukum positif) memandang hal tersebut mengerikan (*qiṣāṣ*), dan mereka mengasihi pembunuh dari yang dibunuh, padahal yang terbunuh lah mestinya lebih diutamakan untuk dikasihi. Jika mereka (para pakar hukum positif) mengasihi pembunuh, maka siapa yang bisa memberi jaminan suatu kehidupan masyarakat jika pembunuh tidak dihukum berat?⁴⁰

Demikian metodologi ‘Alī al-Ṣābūnī dalam menafsirkan QS al-Baqarah/2 178 dan 179. Langkah-langkah ‘Alī al-Ṣābūnī cukup sistematis dan didukung oleh sumber-sumber yang otoritatif. Hanya saja ‘Alī al-Ṣābūnī tidak konsisten dengan

³⁸Muḥammad ‘Alī al-Ṣābūnī, *Rawā’ al-Bayān fi Tafsīr Āyāt al-Aḥkām min al-Qur’ān*, juz 1, h. 142.

³⁹Muḥammad ‘Alī al-Ṣābūnī, *Rawā’ al-Bayān fi Tafsīr Āyāt al-Aḥkām min al-Qur’ān*, juz 1, h. 147.

⁴⁰Muḥammad ‘Alī al-Ṣābūnī, *Rawā’ al-Bayān fi Tafsīr Āyāt al-Aḥkām min al-Qur’ān*, juz 1, h. 148-149.

langkah-langkah yang ia telah sebutkan di *muqaddimah* tafsirnya sebagaimana telah dituliskan juga pada bab sebelumnya.

‘Alī al-Ṣābūnī tidak cukup konsisten dengan metodologi yang ia tempuh sebab ia sendiri telah menyatakan bahwa akan memaparkan ayat yang ditafsirkan kepada sepuluh aspek atau pembahasan. Sementara pada ayat 178-179, ia hanya memaparkan tujuh aspek. Aspek yang tidak disentuh adalah terkait *munāsabah* dengan ayat sebelum atau sesudahnya, penjelasan *i’rāb* dan *qirā’at*. Tentu untuk persoalan *qirā’at* bisa dimaklumi sebab ia menegaskan pembahasan *qirā’at* yang dimuat adalah *qirā’at* yang *mutawātir*. Dan memang setelah ditelusuri literatur terkait *qirā’at*⁴¹ yang *mutawātir* tidak ada perbedaan *qirā’at* pada kedua ayat tersebut.

B. Penafsiran ‘Alī al-Sāyis dan ‘Alī al-Ṣābūnī terhadap Ayat-ayat Hukum Qiṣās

1. Penafsiran ‘Alī al-Sāyis terhadap Ayat-ayat Hukum Qiṣās

Telah dituliskan sebelumnya, di dalam *Tafsīr Āyāt al-Aḥkām* oleh ‘Alī al-Sāyis terdapat tiga ayat yang dimuat berkaitan dengan hukum *qiṣās*, yaitu; QS al-Baqarah/2 ayat 178, 179 dan QS al-Mā’idah/5 ayat 45. Berdasarkan hal tersebut, maka pada pembahasan ini akan diuraikan penafsiran ‘Alī al-Sāyis terhadap ayat-ayat tersebut.

a. Penafsiran ‘Alī al-Sāyis terhadap QS al-Baqarah/2 ayat 178

‘Alī al-Sāyis memulai penafsirannya terkait hukum *qiṣās* dengan menuliskan firman Allah swt. QS al-Baqarah/2: 178

⁴¹Literatur yang dimaksud adalah *Mushaf al-Ṣaḥābah fī al-Qirā’at al-‘Asyr al-Mutawātirah min Ṭarīq al-Syāṭibiyyah wa al-Durrah*. Jamāl al-Dīn Muḥammad Syarf, *Mushaf al-Ṣaḥābah fī al-Qirā’at al-‘Asyr al-Mutawātirah min Ṭarīq al-Syāṭibiyyah wa al-Durrah* (Ṭanṭā: Dār al-Ṣaḥābah li al-Turāṡ, 2004 M/1425 H), h. 27.

يَا أَيُّهَا الَّذِينَ آمَنُوا كُتِبَ عَلَيْكُمُ الْقِصَاصُ فِي الْقَتْلَى الْحُرُّ بِالْحُرِّ وَالْعَبْدُ بِالْعَبْدِ وَالْأُنْثَى بِالْأُنْثَى فَمَنْ عُفِيَ
لَهُ مِنْ أَخِيهِ شَيْءٌ فَاتَّبِعْ بِالْمَعْرُوفِ وَأَدَاءٌ إِلَيْهِ بِإِحْسَانٍ ذَلِكَ تَخْفِيفٌ مِنْ رَبِّكُمْ وَرَحْمَةٌ فَمَنْ اعْتَدَى بَعْدَ
ذَلِكَ فَلَهُ عَذَابٌ أَلِيمٌ

Terjemahnya:

Wahai orang-orang yang beriman! Diwajibkan atas kamu (melaksanakan) qisas berkenaan dengan orang yang dibunuh. Orang merdeka dengan orang merdeka, hamba sahaya dengan hamba sahaya, perempuan dengan perempuan. Tetapi barangsiapa memperoleh maaf dari saudaranya, hendaklah dia mengikutinya dengan baik, dan membayar diat (tebusan) kepadanya dengan baik (pula). Yang demikian itu adalah keringanan dan rahmat dari Tuhanmu. Barangsiapa melampaui batas setelah itu, maka ia akan mendapat azab yang sangat pedih.⁴²

Qisās dalam arti bahasa menelusuri jejak, sepadan dan seimbang. Adapun secara istilah *qisās* adalah memberikan balasan kepada pelaku sesuai dengan apa yang telah ia lakukan terhadap korbannya.⁴³ Pengertian ini tidak berbeda dengan apa yang dipahami ‘Alī al-Sāyis di dalam tafsir ayat-ayat hukumnya,⁴⁴ sebab ayat ini berbicara tentang pembunuhan maka *qisās* di sini berarti hukuman dengan membunuh pelaku pembunuhan.

‘Alī al-Sāyis menjelaskan bahwa ayat ini tentang perintah diwajibkannya hukum *qisās* ditegakkan untuk menghukum pembunuh, baik antara orang merdeka dan orang merdeka, hamba sahaya dengan hamba sahaya, perempuan dengan perempuan. Apabila tidak menginginkan *qisās* maka hukuman tersebut dialihkan menjadi diat (membayar sejumlah uang kepada wali korban), dan pelaksanaan diat ini mestilah dengan cara yang baik dari kedua belah pihak. Maksudnya pelaku harus

⁴²Kementerian Agama RI, *Al-Qur'an dan Terjemahnya*, h. 27.

⁴³Nafi' Mubarak, "Pidana *Qisās* dalam Prespektif Penologi", *al-Qānūn* 20, no. 2 (Desember 2017): h. 228.

⁴⁴Muhammad 'Alī al-Sāyis, *Tafsīr Āyāt al-Aḥkām*, h. 51.

menyegerakan pembayaran diat tersebut dan wali korban tidak boleh lagi menuntut *qiṣāṣ* setelah menerima diat. Hal ini merupakan kompensasi dari Allah swt. terhadap umat Nabi Muhammad saw. sebab diat ini tidak ada pada kaum Yahudi terdahulu.⁴⁵

Pada ayat ini, ‘Alī al-Sāyis memaparkan perbedaan pendapat ulama terkait apa yang dipahami dari ayat 178 QS al-Baqarah/2. Ia pun membagi pembahasan tersebut ke dalam beberapa topik yang menjadi perbedaan pendapat ulama.

1) Pelaku pembunuhan

Kedudukan, status sosial dan keagamaan serta jenis kelamin menjadi pembahasan ulama terkait pelaku pembunuhan dengan sengaja yang dapat dijatuhi hukuman *qiṣāṣ*.

Perbedaan pendapat ulama tersebut didasarkan pada perbedaan mereka dalam memahami ayat 178 QS al-Baqarah/2, khususnya sampai dimana sempurnanya *kalām* pada ayat itu.

Menurut mazhab *al-Ḥanafīyyah* sempurna *kalām* pada ayat tersebut terletak pada permulaan ayat, yaitu *يَا أَيُّهَا الَّذِينَ آمَنُوا كُتِبَ عَلَيْكُمُ الْقِصَاصُ فِي الْقَتْلَى*, sementara itu mazhab *al-Mālikīyyah*, *al-Syāfi‘īyyah* dan *al-Ḥanābilah* memandang *kalām* belum sempurna pada firman Allah swt. *يَا أَيُّهَا الَّذِينَ آمَنُوا كُتِبَ عَلَيْكُمُ الْقِصَاصُ فِي الْقَتْلَى*, tetapi sempurna kalam sampai pada lafal *وَالْأَنْتَى بِالْأُنْتَى*.⁴⁶

Berdasarkan perbedaan tersebut, akhirnya kedua kubu berbeda di dalam menetapkan hukum *qiṣāṣ* terhadap pembunuhan yang dilakukan oleh pelaku yang berbeda status dengan korban. Selain perbedaan tersebut, ulama juga berbeda dalam

⁴⁵Muḥammad ‘Alī al-Sāyis, *Tafsīr Āyāt al-Aḥkām*, h. 52.

⁴⁶Muḥammad ‘Alī al-Sāyis, *Tafsīr Āyāt al-Aḥkām*, h. 54.

melihat hadis yang menjadi pengkhususan dari keumuman ayat tentang *qiṣāṣ*.

- a) Pembunuhan oleh orang merdeka terhadap hamba sahaya dan muslim terhadap kafir *ẓimmī*

Ulama dari mazhab *al-Ḥanafīyyah* memandang orang merdeka di-*qiṣāṣ* jika membunuh hamba sahaya demikian pula muslim yang membunuh kafir *ẓimmī*, sementara itu pendapat kedua yaitu mazhab *al-Mālikīyyah*, *al-Syāfi'īyyah* dan *al-Ḥanābilah* menyatakan tidak diberlakukan *qiṣāṣ*.

Alasan dari mazhab *al-Ḥanafīyyah* *kalām* pada ayat 178 QS al-Baqarah/2 telah sempurna pada awal ayat (يَا أَيُّهَا الَّذِينَ آمَنُوا كُتِبَ عَلَيْكُمُ الْقِصَاصُ فِي الْقَتْلِ), itu berarti Allah swt. mewajibkan *qiṣāṣ* pada kasus pembunuhan (dengan sengaja) dan tidak ada perbedaan antara orang merdeka atau hamba sahaya, muslim atau kafir *ẓimmī*.⁴⁷

Adapun lanjutan ayat الْحُرُّ بِالْحُرِّ وَالْعَبْدُ بِالْعَبْدِ وَالْأَنْثَى بِالْأُنْثَى, adalah penjelasan atas apa yang disebutkan sebelumnya sebagai penegasan. Di samping itu, hal tersebut merupakan respon atas keadaan yang menjadi problematika pada kasus pembunuhan (dengan sengaja) di zaman Jahiliyah sebagaimana telah dipaparkan pada *asbāb al-nuzūl*. Jadi penyebutan الْحُرُّ بِالْحُرِّ وَالْعَبْدُ بِالْعَبْدِ وَالْأَنْثَى بِالْأُنْثَى, bukan pembatasan atau pun syarat untuk melaksanakan *qiṣāṣ* melainkan pembatalan atas hukum Jahiliyah yang orang Arab lakukan pada waktu itu.⁴⁸

Para penganut mazhab *al-Ḥanafīyyah* juga melandasi argumentasinya dengan firman Allah swt. QS al-Isrā'/17: 33:

⁴⁷Muḥammad 'Alī al-Sāyis, *Tafsīr Āyāt al-Aḥkām*, h. 53. Aḥmad Ibn 'Alī Abū Bakr al-Rāzī al-Jaṣṣāṣ, *Aḥkām al-Qur'ān*, juz 1 (Bairūt: Dār al-Kutub al-Ilmiyyah, 1994M/1455 H), h. 165.

⁴⁸Muḥammad 'Alī al-Sāyis, *Tafsīr Āyāt al-Aḥkām*, h. 53.

... وَمَنْ قُتِلَ مَظْلُومًا فَقَدْ جَعَلْنَا لَوْلِيٍّ سُلْطَانًا فَلَا يَسْرِفُ فِي الْقَتْلِ ...

Terjemahnya:

Dan barang siapa dibunuh secara zalim, maka sungguh, Kami telah memberi kekuasaan kepada walinya, tetapi janganlah walinya itu melampaui batas dalam pembunuhan.⁴⁹

Ayat di atas secara umum menyebutkan tentang pembunuhan dengan cara zalim dan tidak membatasi apakah orang merdeka, hamba sahaya, muslim atau kafir *zimmi*. Ayat di atas juga memberikan hak kepada wali yang terbunuh diberi kuasa atas hal tersebut.⁵⁰

Ayat lainnya yang dijadikan penguat argumentasi terkait bolehnya orang merdeka di-*qiṣās* jika membunuh hamba sahaya adalah firman Allah swt. QS al-Mā'idah/5: 45:

وَكُتِبْنَا عَلَيْهِمْ فِيهَا أَنَّ النَّفْسَ بِالنَّفْسِ ...

Terjemahnya:

Kami telah menetapkan bagi mereka di dalamnya (Taurat) bahwa nyawa (dibalas) dengan nyawa.⁵¹

Ayat di atas juga secara umum menyebutkan tentang *qiṣās* pada pembunuhan dan merupakan syariat terdahulu yang tidak dihapus status hukumnya. Selain itu, ayat lainnya yang menjadi pendukung argumentasi mereka adalah QS al-Baqarah/2 ayat 194 dan QS al-Nahl/16 ayat 126. Kedua ayat tersebut menyebutkan secara umum terkait pembalasan yang dilakukan terhadap orang yang melakukan suatu tindakan melukai atau membunuh orang lain.⁵²

⁴⁹Kementerian Agama RI, *Al-Qur'an dan Terjemahnya*, h. 285.

⁵⁰Aḥmad Ibn 'Alī Abū Bakr al-Rāzī al-Jaṣṣāṣ, juz 1, h. 165.

⁵¹Kementerian Agama RI, *Al-Qur'an dan Terjemahnya*, h. 115

⁵²Muḥammad 'Alī al-Sāyis, *Tafsīr Āyāt al-Aḥkām*, h. 53.

Selain menggunakan ayat-ayat a-Qur'an sebagai dalil atas argumentasi mereka, penganut mazhab *al-Hanafiyyah* juga menguatkan pendapatnya dengan hadis Nabi saw. yang diriwayatkan Abū Dāwud dan Ibn Mājah dalam *Sunan*-nya.

الْمُسْلِمُونَ تَتَكَافَأُ دِمَاؤُهُمْ. يَسْعَى بِدِمَتِهِمْ أَدْنَاهُمْ، وَيُجِيرُ عَلَيْهِمْ أَقْصَاهُمْ، وَهُمْ يَدُّ عَلَى مَنْ سِوَاهُمْ... (رواه أبو داود و ابن ماجه)⁵³

Artinya:

Orang-orang muslim darah mereka sederajat, orang yang paling rendah di antara mereka berjalan dengan jaminan keamanan dari mereka, orang terjuah mereka memberikan perlindungan kepada mereka dan mereka adalah satu tangan atas selain mereka. (HR Abū Dāwud dan Ibn Mājah).

Hadis di atas jelas menyebutkan bahwa orang-orang muslim darahnya sederajat dan tidak ada indikasi di dalam hadis tersebut yang membedakan antara orang merdeka dengan hamba sahaya.

Adapun pendapat kedua, para ulama dari mazhab *al-Malikiyyah* dan *al-Syāfi'iyyah* memandang *kalām* belum sempurna pada firman Allah swt. يَا أَيُّهَا الَّذِينَ وَالْأَنْتَى. ⁵⁴ Hal ini mengindikasikan Allah swt. mewajibkan persamaan di dalam *qiṣās* kemudian memberikan gambaran bagaimana bentuk atau model persamaan itu. Jadi, ayat tersebut menyeru untuk menindak pelaku pembunuhan dengan *qiṣās* dan *qiṣās* yang dimaksud adalah orang merdeka dengan orang merdeka, hamba sahaya dengan hamba sahaya, dan perempuan dan perempuan. Maka pada ayat tersebut dijelaskan bahwa orang merdeka sama dengan orang merdeka, hamba sahaya sama dengan

⁵³Abū Dāwud Sulaimān Ibn al-Asy'aṣ al-Sajistānī, *Sunan Abū Dāwud* (Al-Riyāḍ: Bait al-Afkār al-Dauliyyah, 1420 H), h. 311. Abū 'Abdullāh Muḥammad Ibn Yazīd Ibn Mājah, *Sunan Ibn Mājah*, juz 3, h. 65.

⁵⁴Muḥammad 'Alī al-Sāyis, *Tafsīr Āyāt al-Aḥkām*, h. 54.

hamba sahaya, perempuan sama dengan perempuan.⁵⁵

Penekanan pada ayat ini jelas menunjukkan haruslah ada kesetaraan jenis untuk dilaksakannya hukum *qisās*, sehingga jika menggunakan ayat ini seorang lelaki tidak di-*qisās* jika membunuh perempuan. Tetapi, datang *Ijmā'* mengkhususkan persoalan ini, yaitu seorang lelaki tetap di-*qisās* jika membunuh perempuan.⁵⁶

Menurut pendapat kedua, seorang muslim tidak di-*qisās* jika membunuh kafir *zimmi*. Hal ini juga diperkuat hadis Nabi saw.

لَا يُقْتَلُ مُؤْمِنٌ بِكَافِرٍ، وَلَا ذُو عَهْدٍ فِي عَهْدِهِ. (رواه ابن ماجه و أبو داود)⁵⁷

Artinya:

Seorang mukmin tidak dibunuh karena membunuh seorang kafir, demikian pula dengan membunuh seorang kafir (yang ada ikatan perjanjian) yang berada dalam perlindungannya. (HR Ibn Mājah dan Abū Dāwud).

‘Alī al-Sāyis memandang pendapat pertama, yaitu dari mazhab *al-Ḥanafīyyah* lebih logis dalam persoalan ini. Pendapat kedua lemah sebab menurut mereka persamaan haruslah sejenis atau sederajat, namun anehnya pendapat ini mengatakan bahwa seorang lelaki tetap di-*qisās* jika membunuh perempuan atau pun dengan landasan *ijmā'*. Orang merdeka tidak dapat di-*qisās* jika membunuh hamba sahaya namun mereka membolehkan seorang hamba sahaya di-*qisās* jika membunuh orang merdeka.⁵⁸

Sementara pendapat *al-Ḥanafīyyah* menyamakan baik orang merdeka dengan

⁵⁵Ilkiyā al-Harrāsī, *Aḥkām al-Qur'ān* (Cet. III; Bairūt: Dār al-Kutub al-‘Ilmiyyah, 1405 H), h. 42.

⁵⁶Muḥammad ‘Alī al-Sāyis, *Tafsīr Āyāt al-Aḥkām*, h. 54.

⁵⁷Abū ‘Abdullāh Muḥammad Ibn Yazīd Ibn Mājah, *Sunan Ibn Mājah*, juz 3, h. 56. Abū Dāwud Sulaimān Ibn al-Asy‘aṣ al-Sajistānī, *Sunan Abū Dāwud*, h. 311.

⁵⁸Muḥammad ‘Alī al-Sāyis, *Tafsīr Āyāt al-Aḥkām*, h. 54-55.

hamba sahaya demikian pula muslim dengan kafir *zimmi*. Namun, mazhab ini menyaratkan persamaan muslim dan kafir *zimmi* dalam hal nyawa dan hartanya di wilayah perdamaian, bukan pada wilayah perang.⁵⁹

Ulama *al-Hanafiyyah* mengkritisi pendapat yang kedua, dalam negara yang damai harta orang-orang kafir *zimmi* disamakan dengan muslim dalam arti haram hukumnya untuk mengambilnya secara zalim. Jika untuk harta saja demikian, maka sudah tentu dengan jiwa pun demikian, sebab keharaman mengganggu harta tersebut didasari pada keharaman untuk mengganggu jiwa.⁶⁰

Adapun hadis *لَا يُقْتَلُ مُؤْمِنٌ بِكَافِرٍ* yang dijadikan dalil terkait tidak di-*qiyas*-nya seorang muslim jika membunuh orang kafir, maka hal tersebut tidak dapat dimaknai secara tekstual sebagaimana adanya. Hadis tersebut mempunyai lebih dari satu interpretasi, menurut ‘Alī al-Sāyis interpretasi yang paling baik adalah hal ini terkait dengan seseorang yang berasal dari Banī Khuzā‘ah membunuh seseorang dari Banī Huzail pada masa Jahiliyah.⁶¹ Maka Nabi saw. bersabda:

أَلَا إِنَّ كُلَّ دَمٍ كَانَ فِي الْجَاهِلِيَّةِ فَهُوَ مَوْضُوعٌ تَحْتَ قَدَمِي هَاتَيْنِ، لَا يَقْتُلُ مُؤْمِنٌ بِكَافِرٍ، وَلَا ذُو عَهْدٍ فِي عَهْدِهِ⁶²

Artinya:

Ingatlah, sesungguhnya setiap darah yang (berasal) dari Jahiliyah telah dihapus di bawah dua telapak kakiku ini, Seorang mukmin tidak dibunuh karena membunuh seorang kafir, demikian pula dengan membunuh seorang kafir (yang ada ikatan perjanjian) yang berada dalam perlindungannya.

⁵⁹Muhammad ‘Alī al-Sāyis, *Tafsīr Āyāt al-Aḥkām*, h. 55.

⁶⁰Muhammad ‘Alī al-Sāyis, *Tafsīr Āyāt al-Aḥkām*, h. 55.

⁶¹Muhammad ‘Alī al-Sāyis, *Tafsīr Āyāt al-Aḥkām*, h. 55.

⁶²Muhammad ‘Alī al-Sāyis, *Tafsīr Āyāt al-Aḥkām*, h. 55.

Jadi, muslim yang membunuh (kala itu masih sama-sama belum Islam) orang kafir pada masa Jahiliyah maka muslim tersebut telah dihapuskan hukumannya atas apa yang telah dilakukan pada masa Jahiliyah.⁶³

Namun, ada hal yang menjadi catatan terkait ketidakkonsistenan ‘Alī al-Sāyis dalam mengurai pendapat para ulama. Di bagian awal penjelasannya terkait perbedaan pendapat ia membagi kepada dua pendapat yang saling bertentangan, antara pendapat yang pertama, yaitu *al-Ḥanafīyyah* dengan pendapat yang kedua, *al-Mālikīyyah*, *al-Syāfi‘īyyah* dan *al-Ḥanābilah*. Tetapi, ketika menjelaskan pendapat kedua ia hanya menuliskan *al-Mālikīyyah* dan *al-Syāfi‘īyyah*.

b) Pembunuhan oleh lelaki terhadap perempuan

Dalam persoalan ini tidak ada perbedaan di kalangan ulama, semuanya sepakat bahwa tetap berlaku hukum *qīṣāṣ*, kendati landasan hukumnya berbeda.

Mazhab *al-Ḥanafīyyah* menggunakan keumuman ayat dan sempurnya *kalām* pada awal ayat, sementara mazhab *al-Mālikīyyah*, *al-Syāfi‘īyyah* dan *al-Ḥanābilah* melandasi pendapat mereka dengan *ijmā‘*, jadi dalam kasus lelaki membunuh perempuan terdapat pengkhususan hukum.

c) Pembunuhan oleh Orang tua terhadap anaknya

Ayat tentang *qīṣāṣ* pada dasarnya bersifat umum mencakup semua pembunuhan yang dilakukan dengan sengaja, namun terdapat hadis yang mengkhususkan ayat tersebut. Sebagaimana hadis Nabi saw.

لَا يُقْتَلُ بِالْوَلَدِ الْوَالِدُ. (رواه ابن ماجه)⁶⁴

⁶³Muḥammad ‘Alī al-Sāyis, *Tafsīr Āyāt al-Aḥkām*, h. 55.

⁶⁴Abū ‘Abdullāh Muḥammad Ibn Yazīd Ibn Mājāh, *Sunan Ibn Mājāh*, juz 3, h. 57.

Artinya:

Orang tua tidak dibunuh lantaran membunuh anaknya. (HR Ibn Mājah)

Dalam riwayat yang lain disebutkan, Nabi saw. bersabda:

لَا يُقَادُّ الْأَبُ بِإِثْمِهِ.⁶⁵

Artinya:

Seorang bapak tidak dijatuhi hukuman dengan membunuh anaknya.

Selain kedua riwayat di atas, ‘Umar Ibn Khattab juga mengaplikasikan hadis ini dan tidak ada seorang sahabat yang mengingkarinya. Hal tersebut semakin menguatkan bahwa tidak ada hukuman *qisās* bagi orang tua yang membunuh anaknya. Imam Abū Ḥanīfah dan Imam al-Syāfi‘ī sepakat dalam hal ini.⁶⁶ Sementara itu menurut Imam Mālik, jika pembunuhan itu tampak dan dengan maksud membunuh maka orang tua tetap diberlakukan hukum *qisās*. Namun, jika tujuannya adalah mendidik maka tidak dikenakan hukuman.⁶⁷

Pada persoalan ini, ‘Alī al-Sāyis tidak menyatakan sikap pendapat mana yang ia *rajih*-kan. Ia hanya memaparkan kedua pendapat tersebut Tetapi jika dilihat dari pemaparannya, ‘Alī al-Sāyis tidak memaparkan pendapat Imam Mālik lebih jauh dan dalil-dalinya, berbeda ketika menjelaskan pendapat yang pertama, yaitu pendapat tentang pengkhususan ayat oleh hadis dan *khabar* dari ‘Umar.

2) Pembunuhan ditinjau dari jumlah pelaku

Para ulama berbeda pendapat dalam persoalan ini, kebanyakan dari para ulama seperti Imam Abū Ḥanīfah, Imam Mālik, Imam al-Syāfi‘ī, Imam Aḥmad,

⁶⁵Muḥammad ‘Alī al-Sāyis, *Tafsīr Āyāt al-Aḥkām*, h. 55.

⁶⁶Muḥammad ‘Alī al-Sāyis, *Tafsīr Āyāt al-Aḥkām*, h. 55-56.

⁶⁷Muḥammad ‘Alī al-Sāyis, *Tafsīr Āyāt al-Aḥkām*, h. 56.

Imam al-Šaurī, Abū Šaur dan lainnya, memandang jika sekelompok orang membunuh satu orang, maka sekelompok orang tersebut dijatuhi hukum *qiṣāṣ* baik jumlahnya sedikit maupun banyak.⁶⁸

Pendapat di atas didasari pada riwayat dari ‘Umar Ibn Khaṭṭāb terkait seorang anak dibunuh dengan cara tipuan, maka ia berkata:

لَوْ تَمَالَأَ عَلَيْهِ أَهْلُ صَنْعَاءَ لَقَتَلْتُهُمْ جَمِيعًا⁶⁹

Artinya:

Jika penduduk Šan‘ā’ berkomplot dalam membunuhnya, maka aku akan membunuh mereka semua.

Dalam riwayat lain yang dikeluarkan oleh al-Bukhārī dalam *Šaḥīḥ*-nya, ‘Umar Ibn Khaṭṭāb berkata:

لَوْ اشْتَرَكَ فِيهَا أَهْلُ صَنْعَاءَ لَقَتَلْتُهُمْ... (رواه البخاري)⁷⁰

Artinya:

Seandainya penduduk Šan‘ā’ berserikat di dalamnya (pembunuhan anak itu) pasti aku bunuh mereka. (HR al-Bukhārī)

Adapun pendapat kedua, yaitu *Ahl al-Zāhir* memandang tidak diberlakukan *qiṣāṣ* dalam kasus ini. Mereka melandasi pendapatnya sesuai dengan teks ayat yang mensyaratkan harus ada persamaan dan kesetaraan, dan tidak bisa dipersamakan antara sekelompok orang dengan satu orang. *Ahl al-Zāhir* menggunakan dalil ayat 45 QS al-Mā'idah/5 وَالنَّفْسُ بِالنَّفْسِ فِيهَا أَنْ النَّفْسُ عَلَيْهِمْ فَكَيْفَ نَكْتَلُهَا...⁷¹ dan memahaminya sebatas pada teks

⁶⁸Muḥammad ‘Alī al-Sāyis, *Tafsīr Āyāt al-Aḥkām*, h. 56. Mālik Ibn Anas, *al-Muwatta’*, juz 2 (Bairūt: Dār Iḥyā’ al-Turāṣ al-‘Arabī, 1985 M/1406 H), h. 871.

⁶⁹Muḥammad ‘Alī al-Sāyis, *Tafsīr Āyāt al-Aḥkām*, h. 56.

⁷⁰Abū ‘Abdullāh Muḥammad Ibn Ismā‘īl al-Bukhārī, *Šaḥīḥ al-Bukhārī*, h. 1705.

ayat tersebut.⁷¹

Adapun mayoritas ulama memandang pada makna ayat, dan tidak terpaku pada teks tersebut. Menurut mereka, agama memerintahkan *qiṣāṣ* bertujuan untuk memelihara jiwa sebagaimana termaktub di dalam QS al-Baqarah/2 ayat 179 وَلَكُمْ فِي الْقِصَاصِ حَيَاةٌ (Dan dalam qisas itu ada -jaminan- kehidupan bagimu). Jika sekelompok orang terbukti melakukan persekongkolan untuk membunuh seseorang maka mereka akan dikenai hukum *qiṣāṣ*.⁷²

Ayat tentang *qiṣāṣ* sama sekali tidak menunjukkan bahwa sekelompok orang tidak dapat di-*qiṣāṣ* atas pembunuhan terhadap satu orang, karena ayat ini hadir untuk mencegah budaya Jahiliah yang ketika terjadi pembunuhan antar suku, maka mereka menghendaki semuanya dibunuh meskipun yang tidak ikut dalam pembunuhan.⁷³

Pada persoalan ini, ‘Alī al-Sāyis juga tidak cukup jelas di dalam menentukan sikapnya. Namun dari uraiannya, yang terkait pendapat mayoritas dan kritiknya terhadap pendapat kedua (sekelompok orang tidak di-*qiṣāṣ* atas pembunuhan terhadap satu orang) memberikan gambaran ke pendapat mana yang ia cenderung. Jika ditinjau dari rasa keadilan tentu pendapat *Ahl al-Zāhir* tidak cukup memenuhi rasa keadilan itu.

3) Bentuk pelaksanaan *qiṣāṣ*

Imam Mālik dan Imam al-Syāfi’i berpendapat cara pelaksanaan *qiṣāṣ* terhadap pelaku pembunuhan dilaksanakan sebagaimana cara pelaku membunuh korbannya. Mereka memandang firman Allah swt. كُتِبَ عَلَيْكُمُ الْقِصَاصُ adalah indikator cara

⁷¹Muḥammad ‘Alī al-Sāyis, *Tafsīr Āyāt al-Aḥkām*, h. 56.

⁷²Muḥammad ‘Alī al-Sāyis, *Tafsīr Āyāt al-Aḥkām*, h. 56.

⁷³Muḥammad ‘Alī al-Sāyis, *Tafsīr Āyāt al-Aḥkām*, h. 56.

pelaksanaan *qiṣāṣ* terhadap pelaku pembunuhan sama dengan cara ia melakukan pembunuhan.⁷⁴

Selain itu, mereka juga ber-*hujjah* dengan hadis yang diriwayatkan Anas:

أَنَّ يَهُودِيَا رَضَخَ رَأْسَ امْرَأَةٍ بِحَجَرٍ، فَرَضَخَ النَّبِيُّ رَأْسَهُ بِحَجَرٍ⁷⁵

Artinya:

Sesungguhnya seorang yahudi membunuh seorang wanita dengan batu, maka Nabi saw. (memerintah) orang yahudi tersebut dibunuh dengan batu.

Imam Abū Ḥanīfah dan para pengikutnya berpandangan berbeda. Mereka berpendapat yang utama dari *qiṣāṣ* adalah mengganti jiwa dengan jiwa dan ayat tidak menunjukkan indikasi lain lebih dari hal tersebut. Menurut pendapat ini, *qiṣāṣ* dilakukan dengan pedang.⁷⁶

Pendukung pendapat kedua ini, berpijak pada hadis Nabi saw. yang

⁷⁴Muḥammad ‘Alī al-Sāyis, *Tafsīr Āyāt al-Aḥkām*, h. 56.

⁷⁵Hadis ini diriwayatkan al-Bukhārī dan Muslim dalam *Ṣaḥīḥ*-nya, redaksi lebih lengkapnya sebagai berikut (redaksi yang digunakan di sini adalah redaksi dari Muslim):

أَنَّ يَهُودِيًّا قَتَلَ جَارِيَةً عَلَى أَوْصَاحٍ لَهَا، فَقَتَلَهَا بِحَجَرٍ، قَالَ: فَجِئْتُ إِلَى النَّبِيِّ صَلَّى اللَّهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ، وَهِيَ رَمَقٌ، فَقَالَ لَهَا: «أَقَتَلْتِ فُلَانًا؟» فَأَشَارَتْ بِرَأْسِهَا أَنْ لَا، ثُمَّ قَالَ لَهَا الثَّانِيَةَ، فَأَشَارَتْ بِرَأْسِهَا أَنْ لَا، ثُمَّ سَأَلَهَا الثَّالِثَةَ، فَقَالَتْ: نَعَمْ، وَأَشَارَتْ بِرَأْسِهَا، «فَقَتَلَهُ رَسُولُ اللَّهِ صَلَّى اللَّهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ بَيْنَ حَجَرَيْنِ». (رواه مسلم)

Artinya:

Seorang Yahudi membunuh seorang budak perempuan dengan memukul kepalanya menggunakan batu ketika hendak merampas perhiasannya. Lalu, budak perempuan tersebut dihadapkan kepada Nabi saw. dalam keadaan sekarat. Maka Nabi saw. bertanya kepadanya: “apakah *fulān* yang membunuhmu?” perempuan itu menggelengkan kepalanya sebagai isyarat tidak. Kemudian, Nabi saw. bertanya kedua kalinya, perempuan itu kembali menggelengkan kepalanya sebagai isyarat tidak. Kemudian Nabi saw. bertanya padanya untuk ketiga kalinya, maka perempuan itu menjawab: ya, dan menganggukkan kepalanya sebagai isyarat iya. Maka Nabi saw. membunuh lelaki Yahudi tersebut dengan dua bongkah batu.

Abū al-Ḥusain Muslim Ibn al-Ḥajjāj Ibn Muslim al-Qusyairī al-Naisābūrī, *Ṣaḥīḥ Muslim* (Cet. II; al-Riyāḍ: Dār al-Salām, 2000 M/1421 H), h. 740. Abū ‘Abdullāh Muḥammad Ibn Ismā‘īl al-Bukhārī, *Ṣaḥīḥ al-Bukhārī*, h. 1701.

⁷⁶Muḥammad ‘Alī al-Sāyis, *Tafsīr Āyāt al-Aḥkām*, h. 56.

diriwayatkan Ibn Mājah, sebagai berikut:

لَا قَوْدَ إِلَّا بِالسَّيْفِ. (رواه ابن ماجه)⁷⁷

Artinya:

Tidak ada *qisās* kecuali (dilakukan) dengan pedang. (HR Ibn Mājah)

Terdapat juga riwayat lain bahwa Nabi saw. melarang pembunuhan dengan cara mutilasi, hal ini mengindikasikan bahwa *qisās* tidak dilakukan dengan cara sebagaimana pembunuhan itu dilakukan.⁷⁸

Riwayat lainnya yang dijadikan landasan pendukung pendapat ini adalah riwayat dari Muslim, Nabi saw. bersabda:

إِنَّ اللَّهَ كَتَبَ الْإِحْسَانَ عَلَى كُلِّ شَيْءٍ، فَإِذَا قَتَلْتُمْ فَأَحْسِنُوا الْقِتْلَةَ، وَإِذَا ذَبَحْتُمْ فَأَحْسِنُوا الذَّبْحَ، وَلْيُجَدَّ أَحَدُكُمْ شَفْرَتَهُ، فَلْيُرَخَّ ذَبِيحَتَهُ. (رواه مسلم)⁷⁹

Artinya:

Sesungguhnya Allah mewajibkan agar selalu berbuat baik terhadap segala sesuatu. Jika kamu membunuh maka bunuhlah dengan cara yang baik, jika kamu menyembelih sembelihlah dengan cara yang baik, tajamkan pisaumu dan senangkanlah hewan sembelihanmu. (HR Muslim).

Pada hadis di atas, sifatnya umum sehingga mencakup juga *qisās* sebab *qisās* dalam kasus pembunuhan adalah pelakunya dibunuh.

Sama seperti sebelumnya pada persoalan ini, ‘Alī al-Sāyis pun tidak

⁷⁷Abū ‘Abdullāh Muḥammad Ibn Yazīd Ibn Mājah, *Sunan Ibn Mājah*, juz 3, h. 59.

⁷⁸Hadis riwayat al-Bukhārī:

أَنَّهُ هَيَّ عَنِ التُّهْبَةِ وَالْمَلَّةِ. (رواه البخاري)

Artinya:

Bahwasanya Nabi saw. melarang perbuatan merampok dan mutilasi. (HR al-Bukhārī)

Abū ‘Abdullāh Muḥammad Ibn Ismā‘īl al-Bukhārī, *Ṣaḥīḥ al-Bukhārī*, h. 1404.

⁷⁹Abū al-Ḥusain Muslim Ibn al-Ḥajjāj Ibn Muslim al-Qusyairī al-Naisāburī, *Ṣaḥīḥ Muslim*, h. 873.

memberikan sikap yang jelas, hanya memaparkan perbedaan pendapat ulama terkait persoalan ini.

4) Makna عُنْفِي dalam ayat

‘Alī al-Sāyis menyebutkan, di antara makna-makna dari lafal عُنْفِي terdapat dua makna yang sesuai, yaitu الاسقاط (pembatalan atau menggugurkan) dan العطاء (pemberian). Imam Syāfi‘ī berpendapat bahwa makna yang dimaksud adalah الاسقاط. Jadi, bagi pelaku pembunuhan yang memperoleh maaf dan tidak di-qiṣāṣ sebagaimana kehendak wali dari korban, maka pelaku harus membayar diat.⁸⁰

Berdasarkan pendapat di atas, maka dalam kasus pembunuhan dengan sengaja terdapat dua hukuman bagi pelaku, pertama dengan qiṣāṣ dan kedua dimaafkan dengan catatan harus membayar diat. Apapun yang dipilih oleh wali korban diberitahukan kepada pelaku. Dalil dari pendapat ini adalah riwayat dari Ibn ‘Abbās yang menyatakan al-‘afw dalam kasus pembunuhan dengan sengaja yaitu diterimanya diat. Selain itu, terdapat juga hadis Nabi saw. yang diriwayatkan al-Nasā’ī dan Ibn Mājah, dan Nabi saw. bersabda:

وَمَنْ قُتِلَ لَهُ قَتِيلٌ فَهُوَ بِخَيْرِ النَّظَرَيْنِ: وَإِمَّا أَنْ يُفْدَى، إِمَّا أَنْ يُقْتَلَ. (رواه النسائي وابن ماجه)⁸¹

Artinya:

Barang siapa yang dibunuh, maka keluarganya mempunyai dua pilihan, diberi diat atau dibalakan untuknya (pelaku dibunuh). (HR al-Nasā’ī dan Ibn Mājah)

Pendapat lainnya menyatakan, makna عُنْفِي adalah العطاء (pemberian).

⁸⁰Muḥammad ‘Alī al-Sāyis, *Tafsīr Āyāt al-Aḥkām*, h. 57.

⁸¹Abū ‘Abd Raḥmān Aḥmad Ibn Syu‘aib Ibn ‘Alī al-Nasā’ī, *Sunan al-Nasā’ī* (Al-Riyāḍ: Bait al-Afkār al-Dauliyyah, 1420 H), h. 495. Abū ‘Abdullāh Muḥammad Ibn Yazīd Ibn Mājah, *Sunan Ibn Mājah*, juz 3, h. 41.

Maksudnya, barang siapa yang diberikan sesuatu yang lain dalam hal ini untuk membayar dengan harta oleh wali korban, maka pelaku menurutnya serta membayarkannya dengan cara yang baik. Menurut pendukung pendapat ini, pada ayat tersebut tidak ada indikasi yang mewajibkan pelaku pembunuhan untuk membayar diat jika memperoleh maaf dari wali korban. Berdasarkan hal tersebut, menurut pendapat ini pada dasarnya hukuman bagi pelaku pembunuhan dengan sengaja hanya *qisās*.⁸²

‘Alī al-Sāyis juga tidak melakukan *tarjih* di antara kedua pendapat tersebut. Kendati demikian, kecenderungannya ke pendapat pertama terlihat dari dalil-dalil yang ia paparkan.

b. Penafsiran ‘Alī al-Sāyis pada QS al-Baqarah/2 ayat 179

Setelah menguraikan penafsiran QS al-Baqarah/2 ayat 178, ‘Alī al-Sāyis melanjutkan penafsirannya ke ayat selanjutnya, yaitu QS al-Baqarah/2 ayat 179 yang masih berkaitan dengan pembahasan sebelumnya.

Allah swt. berfirman dalam QS al-Baqarah/2: 179:

وَلَكُمْ فِي الْقِصَاصِ حَيَاةٌ يَا أُولِي الْأَلْبَابِ لَعَلَّكُمْ تَتَّقُونَ.

Terjemahnya:

Dan dalam qisas itu ada (jaminan) kehidupan bagimu, wahai orang-orang yang berakal, agar kamu bertakwa.⁸³

Setelah Allah swt. menyebutkan tentang syariat *qisās*, pada ayat ini Allah swt. menyebutkan hikmah dari disyariatkannya *qisās* tersebut. *Qisās* itu di dalamnya terdapat jaminan kehidupan bagi orang-orang yang berakal, dan bertujuan agar orang-

⁸²Muhammad ‘Alī al-Sāyis, *Tafsīr Āyāt al-Aḥkām*, h. 57.

⁸³Kementerian Agama RI, *Al-Qur'an dan Terjemahnya*, h. 27.

orang bertakwa dalam arti *qiṣāṣ* mencegah seseorang untuk melakukan pembunuhan.⁸⁴

Pada ayat di atas dinyatakan bahwa disyariatkannya *qiṣāṣ* merupakan jaminan bagi kehidupan, sebab jika manusia mengetahui dan menyadari pelaku pembunuhan akan diberlakukan sama dengan yang dibunuhnya tentu mereka akan menahan diri untuk melakukan tindakan keji tersebut.

Selain itu, *qiṣāṣ* dengan membunuh pelaku pembunuhan dengan sengaja juga menjadi pelajaran bagi yang lainnya, sehingga yang lainnya tidak berani untuk melakukan pembunuhan dengan sengaja.

Penafsiran lainnya dari *وَلَكُمْ فِي الْقِصَاصِ حَيَاةٌ* ditetapkannya kehidupan, maksudnya jangan membunuh kecuali pelaku tindak pidana pembunuhan dengan sengaja. Penafsiran yang terakhir ini menurut al-Suddī.⁸⁵

Redaksi ayat ini menunjukkan bahwa Allah swt. mengubah makna hukuman itu. Pada zaman sebelum turun ayat ini, hukuman selalu dianggap sebagai pembalasan, namun Allah swt. memilih redaksi *وَلَكُمْ فِي الْقِصَاصِ حَيَاةٌ* karena maksud dari hukuman itu di antaranya untuk perbaikan.⁸⁶

Namun, dewasa ini ada hal yang aneh, banyak dari para tokoh atau pun pakar hukum positif menyerang hukum *qiṣāṣ* ini dan memandangnya tidak manusiawi dan melanggar hak asasi manusia, hal ini menunjukkan mereka lebih menghargai hak asasi dari pelaku dari pada korban. Padahal dalam kasus ini, yang paling utama untuk

⁸⁴Muḥammad ‘Alī al-Sāyis, *Tafsīr Āyāt al-Aḥkām*, h. 58.

⁸⁵Muḥammad ‘Alī al-Sāyis, *Tafsīr Āyāt al-Aḥkām*, h. 58.

⁸⁶Muḥammad Mutawallī al-Sya‘rāwī, *Al-Khawāṭir*, juz 2 (Al-Qāhira: Akhbār al-Yaum, 1997), h. 753.

diperhatikan haknya adalah korban yang jelas telah direnggut hak asasinya. Jika para pelaku pembunuhan dengan sengaja dilindungi atas nama hak asasi, maka siapa yang akan melindungi masyarakat dari maraknya perilaku kejahatan.⁸⁷ Jadi, *qisās* tidak seperti anggapan mereka karena *qisās* hadir untuk memberikan rasa keamanan terhadap masyarakat dan kelangsungan hidup.

c. Penafsiran ‘Alī al-Sāyis pada QS al-Mā’idah/5 ayat 45

Allah swt. berfirman di dalam QS al-Mā’idah/5: 4:

وَكَتَبْنَا عَلَيْهِمْ فِيهَا أَنَّ النَّفْسَ بِالنَّفْسِ وَالْعَيْنَ بِالْعَيْنِ وَالْأَنْفَ بِالْأَنْفِ وَالْأُذُنَ بِالْأُذُنِ وَالسِّنَّ بِالسِّنِّ وَالْجُرُوحَ قِصَاصٌ فَمَنْ تَصَدَّقَ بِهِ فَهُوَ كَفَّارَةٌ لَهُ وَمَنْ لَمْ يَحْكَمْ بِمَا أَنْزَلَ اللَّهُ فَأُولَئِكَ هُمُ الظَّالِمُونَ.

Terjemahnya:

Kami telah menetapkan bagi mereka di dalamnya (Taurat) bahwa nyawa (dibalas) dengan nyawa, mata dengan mata, hidung dengan hidung, telinga dengan telinga, gigi dengan gigi, dan luka-luka (pun) ada qisas-nya (balasan yang sama). Barangsiapa melepaskan (hak qisas)nya, maka itu (menjadi) penebus dosa baginya. Barangsiapa tidak memutuskan perkara menurut apa yang diturunkan Allah, maka mereka itulah orang-orang zalim.⁸⁸

Ayat ini turun berkaitan dengan orang Yahudi dari Banī Naḍīr yang menetapkan diat yang lebih banyak kepada Banī Quraizah. Mereka juga tidak melakukan *qisās* terhadap seseorang dari Banī Naḍīr yang membunuh seseorang dari Banī Quraizah dan menggantikannya dengan diat, lalu mereka mengklaim bahwa demikianlah yang termaktub di dalam kitab Taurat. Persoalan ini kemudian dihadapkan kepada Nabi saw. lalu turunlah ayat tersebut.⁸⁹

⁸⁷Muḥammad ‘Alī al-Sāyis, *Tafsīr Āyāt al-Aḥkām*, h. 58.

⁸⁸Kementerian Agama RI, *Al-Qur’an dan Terjemahnya*, h. 115.

⁸⁹Muḥammad ‘Alī al-Sāyis, *Tafsīr Āyāt al-Aḥkām*, h. 373-374. Abū al-Fadā’ Ismā’īl Ibn ‘Umar Ibn Kašīr, *Tafsīr al-Qur’ān al-‘Aẓīm*, juz 3 (Cet. II; al-Riyāḍ: Dār al-Ṭaibah li al-Nasyr wa al-Tauzī’, 1999 M/1420 H), h. 120.

Ayat ini dijadikan dalil oleh Imam Abū Ḥanīfah bahwa muslim di-*qiṣās* karena membunuh kafir *zimmi*.⁹⁰ Sementara itu, ulama dari mazhab *al-Syāfi'iyyah* menganggap ayat ini merupakan informasi terkait syariat sebelum Islam dan bukan syariat Islam.⁹¹

Ayat ini menunjukkan *qiṣās* diberlakukan pada semua yang disebutkan di dalam ayat tersebut. Menurut para ulama maksud النَّفْسَ بِالنَّفْسِ وَالْعَيْنَ بِالْعَيْنِ وَالْأَنْفَ بِالْأَنْفِ adalah mengambilnya sesuai dengan tindakan kriminal yang dilakukan pelaku dan tidak dibenarkan melampaui batas. Misalnya, mata kanan yang dilukai maka *qiṣās*-nya juga harus mata kanan dan tidak dibenarkan menggantikannya dengan mata kiri.⁹²

Para ulama berpendapat, *qiṣās* mata dengan mata dilakukan jika perbuatan oleh pelaku dilakukan dengan sengaja. Jika pelaku melakukannya tidak sengaja maka cukup dengan membayar setengah dari diat (untuk dua mata), namun jika pelaku melukai kedua mata korban maka pelaku membayar diat secara keseluruhan. Sebagian ulama berpendapat bahwa pelaku membayar diat secara keseluruhan (untuk dua mata) jika korban adalah orang yang cacat dalam arti hanya memiliki satu mata yang sehat atau dapat melihat, alasannya karena bagi orang dengan kondisi demikian kemudian dilukai atau dihilangkan penglihatannya sama saja dengan melukai dua mata orang yang tidak cacat.⁹³

Jika pelaku adalah seseorang yang cacat sebelah matanya dan korban adalah

⁹⁰Abū al-Fadā' Ismā'īl Ibn 'Umar Ibn Kašīr, *Tafsīr al-Qur'ān al-'Aẓīm*, juz 3, h. 121.

⁹¹Muḥammad 'Alī al-Sāyis, *Tafsīr Āyāt al-Aḥkām*, h. 374.

⁹²Muḥammad 'Alī al-Sāyis, *Tafsīr Āyāt al-Aḥkām*, h. 374.

⁹³Muḥammad 'Alī al-Sāyis, *Tafsīr Āyāt al-Aḥkām*, h. 374.

orang yang tidak cacat matanya, maka menurut Imam Abū Ḥanīfah pelaku tetap di-*qiṣāṣ*. Menurut Imam Mālik dan al-Syāfi'ī dan jika korban menginkinkan pelaku di-*qiṣāṣ* maka diberlakukan *qiṣāṣ* atau bisa juga dengan membayar diat, jika korban menghendaki demikian. Sementara itu, Imam Aḥmad berpendapat bahwa tidak ada hukuman bagi pelaku dengan kondisi yang demikian kecuali membayar diat.⁹⁴

Ibn al-‘Arabī memilih pendapat Imam Abū Ḥanīfah dengan alasan firman Allah swt. وَالْعَيْنُ بِالْعَيْنِ bersifat umum, sehingga pendapatnya sejalan dengan pendapat Imam Abū Ḥanīfah.⁹⁵

Adapun alasan dari Imam Mālik bahwa persoalan ini merupakan hak dari korban untuk memilih antara *qiṣāṣ* bagi pelaku atau diat. Sementara itu, menurut Imam Aḥmad, *qiṣāṣ* yang dilakukan terhadap orang yang cacat sebelah matanya akan menghilangkan semua penglihatannya, tentu dalam kondisi yang demikian tidak ada persamaan atau kesetaraan di dalamnya.⁹⁶

Terkait firman Allah swt. وَالْجُرُوحُ قِصَاصٌ merupakan bentuk keumuman hukum setelah menyebutkan yang rinci. Maksudnya, *qiṣāṣ* berlaku pada semua tindakan melukai anggota badan yang memungkinkan untuk diberlakukannya *qiṣāṣ*, seperti tangan, kaki, dan sebagainya. Adapun luka yang sulit melakukan *qiṣāṣ* padanya seperti luka memar atau patah tulang, maka hal tersebut mempunyai hukum tersendiri.⁹⁷

Firman Allah swt. فَمَنْ تَصَدَّقَ بِهِ mengandung makna, bagi korban yang

⁹⁴Muḥammad ‘Alī al-Sāyis, *Tafsīr Āyāt al-Aḥkām*, h. 374.

⁹⁵Muḥammad Ibn ‘Abdullāh Abū Bakr Ibn al-‘Arabī, *Aḥkām al-Qur’ān*, juz 2 (Cet. III; Bairūt: Dār al-Kutub al-‘Ilmiyyah, 2003 M/1424 H), h. 133.

⁹⁶Muḥammad ‘Alī al-Sāyis, *Tafsīr Āyāt al-Aḥkām*, h. 374.

⁹⁷Muḥammad ‘Alī al-Sāyis, *Tafsīr Āyāt al-Aḥkām*, h. 374.

memafkan pelaku itu ibarat menyedekahkan anggota badannya dan Allah swt. menilainya sebagai penghapus dosanya, hal ini sesuai dengan hadis Nabi saw. dari ‘Ubādah Ibn al-Ṣāmit:⁹⁸

مَنْ تَصَدَّقَ مِنْ جَسَدِهِ بِشَيْءٍ كَفَّرَ اللَّهُ تَعَالَى عَنْهُ بِقَدْرِهِ مِنْ ذُنُوبِهِ.

Artinya:

Barang siapa yang bersedekkan dengan sesuatu dari badannya, maka Allah mengampuni dosanya sesuai dengan yang ia sedekahkan.

Bagi pelaku yang mendapat maaf dari korban, maka Allah swt. juga membebaskannya dari hukuman.

Kemudian Allah swt. memerintahkan untuk melaksanakan hukum ini serta tidak dan orang yang tidak melaksakannya atau menghukumi sesuatu bukan semestinya dikecam sebagai orang zalim. Menurut al-Rāzī, pada ayat ini Allah swt. menggunakan الظَّالِمُ pada orang yang tidak menetapkan hukum yang diturunkan Allah swt. dan pada ayat sebelumnya Allah swt. menggunakan lafal الكَافِر. Hal ini dikarenakan pada ayat sebelumnya berbicara persoalan pelanggaran terhadap hak Allah swt. dan pada ayat ini berbicara persoalan pelanggaran hak makhluk.⁹⁹

Demikian penafsiran ‘Alī al-Sāyis terhadap QS al-Mā’idah/5 ayat 45, namun penafsiran ini masih menyisakan beberapa pertanyaan yang dianggap belum tuntas. Seperti dalam persoalan diat, di sini ‘Alī al-Sāyis hanya memaparkan beberapa pendapat ulama terkait diat sebagai pengganti qisās, tapi ia sama sekali tidak menyebutkan berapa besar diat tersebut, paling tidak ia bisa mengutip riwayat atau beberapa pandangan ulama terkait hal tersebut.

⁹⁸Muḥammad ‘Alī al-Sāyis, *Tafsīr Āyāt al-Aḥkām*, h. 374.

⁹⁹Muḥammad ‘Alī al-Sāyis, *Tafsīr Āyāt al-Aḥkām*, h. 375.

Selain itu, sama pada beberapa persoalan sebelumnya, di sini ‘Alī al-Sāyis hanya memaparkan pendapat ulama dan tidak menentukan sikapnya secara jelas.

2. Penafsiran ‘Alī al-Ṣābūnī terhadap Ayat-ayat Hukum *Qīṣāṣ*

Telah dituliskan sebelumnya, di dalam *Rawā’i ‘al-Bayān* karya ‘Alī al-Ṣābūnī pembahasan tentang *qīṣāṣ* terdapat pada ayat 178 dan 179 QS al-Baqarah/2. ‘Alī al-Ṣābūnī memberikan judul pembahasan ayat tersebut dengan *Fi al-Qīṣāṣ Ḥayah al-Nufūs*.

‘Alī al-Ṣābūnī menuliskan terkait makna umum ayat tersebut tentang seruan Allah swt. kepada orang-prang beriman bahwa *qīṣāṣ* telah diwajibkan kepada mereka dalam kasus pembunuhan dengan sengaja. Namun, apabila wali dari korban tidak menghendaki dilakukan *qīṣāṣ* terhadap pelaku, dalam hal ini pelaku memperoleh maaf dari wali korban, maka *qīṣāṣ* digantikan dengan diat.¹⁰⁰

Indikator diat dapat diterima pada kasus pembunuhan dengan sengaja adalah firman Allah swt.

...فَمَنْ عُفِيَ لَهُ مِنْ أَخِيهِ شَيْءٌ فَاتَّبِعْ بِالْمَعْرُوفِ وَأَدَاءٌ إِلَيْهِ بِإِحْسَانٍ...

Terjemahnya:

Tetapi barangsiapa memperoleh maaf dari saudaranya, hendaklah dia mengikutinya dengan baik, dan membayar diat (tebusan) kepadanya dengan baik (pula).¹⁰¹

Lafal عُفِيَ pada ayat tersebut bermakna الصفح (mengampuni), dan الاسقاط (pembatalan atau menggugurkan). Jadi maksud ayat tersebut, barang siapa yang mengampuni saudaranya (pelaku) dan membatalkan hukum *qīṣāṣ* atasnya, maka

¹⁰⁰Muhammad ‘Alī al-Ṣābūnī, *Rawā’i ‘al-Bayān fī Tafsīr Āyāt al-Aḥkām min al-Qur’ān*, Juz 1, h. 136-137.

¹⁰¹Kementerian Agama RI, *Al-Qur’an dan Terjemahnya*, h. 27.

digantikan dengan membayar diat oleh pelaku.¹⁰²

Diat sebagai pengganti *qisās* haruslah dilaksanakan dengan cara yang baik, dalam arti hendaknya wali menuntut haknya dengan cara yang baik tidak memeras pelaku. Demikian juga pelaku agar membayar diat dengan cara yang baik pula, tidak menunda-nunda pembayaran tersebut. Hal ini ditunjukkan dengan redaksi فَاتِّبَاعٌ بِالْمَعْرُوفِ وَأَدَاءٌ إِلَيْهِ بِإِحْسَانٍ pada ayat tersebut.¹⁰³

Hal yang perlu digarisbawahi terkait diat, ini merupakan keringanan yang Allah swt. berikan sebagai bentuk rahmat-Nya kepada umat Islam, sebab diat sebagai pengganti atas hukum *qisās* tidak ditemukan pada umat terdahulu, sebagaimana hadis Nabi saw.

كَانَ فِي بَنِي إِسْرَائِيلَ الْقِصَاصُ، وَلَمْ تَكُنْ فِيهِمُ الدِّيَةُ. (رواه البخاري)¹⁰⁴

Artinya:

Dahulu pada Bani Israil terdapat hukum *qisās* tetapi tidak ada diat pada mereka. (HR al-Bukhārī).

Terkait persoalan ini, Allah swt. menekankan agar tidak melampaui batas, bahkan Allah swt. mengancam orang-orang yang melampaui batas tersebut dengan siksaan yang pedih. Maksud dari melampaui batas di sini di antaranya, membunuh pelaku setelah merima diat.¹⁰⁵

Allah swt. menyebutkan, di dalam *qisās* ada kehidupan bagi orang-orang yang

¹⁰²Muhammad ‘Alī al-Sābūnī, *Rawāi ‘al-Bayān fī Tafsīr Āyāt al-Aḥkām min al-Qur’ān*, juz 1, h. 136.

¹⁰³Muhammad ‘Alī al-Sābūnī, *Rawāi ‘al-Bayān fī Tafsīr Āyāt al-Aḥkām min al-Qur’ān*, juz 1, h. 137-138.

¹⁰⁴Abū ‘Abdullāh Muḥammad Ibn Ismā‘īl al-Bukhārī, *Ṣaḥīḥ al-Bukhārī*, h. 1102.

¹⁰⁵Muhammad ‘Alī al-Sābūnī, *Rawāi ‘al-Bayān fī Tafsīr Āyāt al-Aḥkām min al-Qur’ān*, juz 1, h. 138.

berakal. Allah swt. berfirman dalam QS al-Baqarah/2: 179:

وَلَكُمْ فِي الْقِصَاصِ حَيَاةٌ يَا أُولِي الْأَلْبَابِ لَعَلَّكُمْ تَتَّقُونَ.

Terjemahnya:

Dan dalam qisas itu ada (jaminan) kehidupan bagimu, wahai orang-orang yang berakal, agar kamu bertakwa.¹⁰⁶

Maksud dari ayat tersebut adalah hikmah yang terkandung di balik hukum *qisās* dapat dicerna oleh orang-orang yang berakal. Tentu, orang yang berakal tidak akan melakukan pembunuhan sebab ia mengetahui jika melakukan pembunuhan ada *qisās* yang menanti. Dengan demikian, ia dapat mengendalikan diri sehingga tidak mudah terpancing emosi dan tersulut amarahnya untuk melakukan pembunuhan.

Penjelasan pada ayat 179 QS al-Baqarah/2, al-Qur'an menggunakan *uslub* yang luar biasa serta ungkapan yang indah. Hal ini merupakan bagian dari kemukjizatan al-Qur'an dari aspek *balāḡah*-nya. Pada ayat tersebut menggabungkan dua hal yang kontradiktif, bahwa adanya kehidupan di dalam kematian yaitu *qisās*. Lafal *qisās* disebutkan dalam bentuk *ma'rifah* dan lafal *ḥayah* dalam bentuk *nakirah*, untuk memberikan kesan yang kuat bahwa *qisās* jenis dari kehidupan. Sebab pengetahuan tentang *qisās* mencegah seseorang untuk melakukan pembunuhan.¹⁰⁷

Selain itu, aspek lainnya yang menjadi keistimewaannya adalah ringkas dan padatnya redaksi yang digunakan al-Qur'an, yaitu *فِي الْقِصَاصِ حَيَاةٌ*. Sebelum ayat ini turun, di kalangan ahli *balāḡah* kala itu mempunyai sejenis pepatah terkait membunuh pelaku pembunuhan dan mereka menganggapnya itulah perkataan yang sangat tinggi nilai *balāḡah*-nya, pepatah yang dimaksud, yaitu:

¹⁰⁶Kementerian Agama RI, *Al-Qur'an dan Terjemahnya*, h. 27.

¹⁰⁷Muḥammad 'Alī al-Sābūnī, *Rawā'ī 'al-Bayān fī Tafsīr Āyāt al-Aḥkām min al-Qur'ān*, juz 1, h. 138.

الْقَتْلُ أَنْفَى لِلْقَتْلِ

Artinya:

Pembunuhan menafikan pembunuhan.

Al-Rāzī mengomentari hal ini bahwa keunggulan redaksi al-Qur'an dibandingkan dengan pepatah arab dalam hal ini dapat ditinjau dari beberapa aspek. Pertama, redaksi yang digunakan al-Qur'an lebih ringkas dari pepatah arab tersebut, sebab hurufnya lebih sedikit.¹⁰⁸ Kedua, pepatah الْقَتْلُ أَنْفَى لِلْقَتْلِ secara tekstual menjadikan sesuatu untuk menafikan dirinya sendiri, dan ini tidak mungkin bagi al-Qur'an. Ketiga, pepatah arab tersebut mengulangi lafal الْقَتْلُ, berbeda dengan redaksi al-Qur'an. Keempat, pepatah arab tersebut hanya untuk mencegah pembunuhan, sementara redaksi al-Qur'an mencakup pencegahan pembunuhan dan tindakan melukai anggota tubuh. Kelima, pembunuhan yang dilakukan secara zalim justru tidak menafikan pembunuhan yang lain, malah menambahnya, maka secara teks pepatah itu salah.¹⁰⁹

a. Hukum-hukum Seputar *Qisās* yang Terkandung pada Ayat 178-179 QS al-Baqarah/2

Terdapat beberapa hukum yang menjadi pembahasan 'Alī al-Ṣābūnī seputar ayat yang berbicara tentang *qisās* ini. Berikut pembahasan hukum-hukum tersebut.

1) Perbedaan kedudukan dan status pelaku dan korban pembunuhan

Ulama berbeda pendapat terkait pembunuhan yang dilakukan oleh orang

¹⁰⁸Jumlah huruf pada الْقَتْلُ أَنْفَى لِلْقَتْلِ sebanyak 11 huruf. Sedangkan pada الْقَتْلُ أَنْفَى لِلْقَتْلِ sebanyak 14 huruf.

¹⁰⁹Muḥammad 'Alī al-Ṣābūnī, *Rawā' al-Bayān fī Tafsīr Āyāt al-Aḥkām min al-Qur'ān*, juz 1, h. 138-139.

merdeka terhadap hamba sahaya, menurut *Jumhūr* yaitu *al-Mālikiyyah*, *al-Syāfi'iyyah*, dan *al-Ḥanābilah* orang merdeka tidak dibunuh karena membunuh hamba sahaya, demikian pula muslim tidak dibunuh karena membunuh kafir *ẓimmī*. Sementara itu, menurut *al-Ḥanafīyyah* orang merdeka dibunuh jika membunuh hamba sahaya dan muslim pun dibunuh jika membunuh kafir *ẓimmī*.¹¹⁰

Penjelasan 'Alī al-Ṣābūnī terkait perbedaan pendapat ini tidak jauh berbeda dengan apa yang dituliskan 'Alī al-Sāyis di dalam tafsir ayat-ayat hukumnya. Bahkan di sini 'Alī al-Ṣābūnī mengutip pendapat 'Alī al-Sāyis yang condong terhadap pendapat *al-Ḥanafīyyah*.

Adapun 'Alī al-Ṣābūnī dalam hal orang merdeka membunuh hamba sahaya, ia memilih pendapat *al-Ḥanafīyyah* dengan alasan pendapat tersebut lebih dapat diterima oleh akal. Selain itu, terdapat juga hadis Nabi saw. yang menyatakan:

مَنْ قَتَلَ عَبْدَهُ قَتَلْنَا، وَمَنْ جَدَعَ عَبْدَهُ جَدَعْنَاهُ. (رواه أبو داود والترمذي والنسائي)¹¹¹

Artinya:

Barang siapa yang membunuh budaknya maka kami akan membunuhnya, barang siapa yang memotong tubuh budaknya maka kami akan memotongnya.

Menurut 'Alī al-Ṣābūnī, Islam telah menyamakan kehormatan darah orang merdeka dan hamba sahaya, sehingga apabila orang merdeka membunuh hamba sahaya maka akan dibunuh juga.¹¹²

¹¹⁰Muḥammad 'Alī al-Ṣābūnī, *Rawāi 'al-Bayān fī Tafsīr Āyāt al-Aḥkām min al-Qur'ān*, juz 1, h. 139.

¹¹¹Abū Dāwud Sulaimān Ibn al-Asy'aṣ al-Sajistānī, *Sunan Abū Dāwud*, h. 494. Abū 'Isā Muḥammad Ibn 'Isā Ibn Saurah al-Turmuḏī, *Al-Jāmi' al-Turmuḏī*, h. 247. Abū 'Abd Raḥmān Aḥmad Ibn Syu'aib Ibn 'Alī al-Nasā'ī, *Sunan al-Nasā'ī*, h. 491.

¹¹²Muḥammad 'Alī al-Ṣābūnī, *Rawāi 'al-Bayān fī Tafsīr Āyāt al-Aḥkām min al-Qur'ān*, juz 1, h. 140.

Namun, pada persoalan muslim membunuh kafir *zimmi* ‘Alī al-Ṣābūnī memilih pendapat *Jumhūr*, yaitu muslim tidak dibunuh jika membunuh kafir *zimmi*.¹¹³ Alasannya hadis Nabi saw. yang dikeluarkan al-Bukhārī.

...وَأَنْ لَا يُقْتَلَ مُسْلِمٌ بِكَافِرٍ. (رواه البخاري)¹¹⁴

Artinya:

Dan tidak boleh seorang muslim dibunuh karena orang kafir.

Lebih lanjut, ‘Alī al-Ṣābūnī menuliskan, muslim dan kafir tidak bisa disamakan, sebab kafir bahkan lebih buruk dari binatang di sisi Allah swt. sedangkan muslim itu bersih dan baik di sisi-Nya.¹¹⁵ Hal ini didasarkan pada firman Allah swt QS al-Taubah/9: 28.

يَا أَيُّهَا الَّذِينَ آمَنُوا إِنَّمَا الْمُشْرِكُونَ نَجَسٌ...

Terjemhanya:

Wahai orang-orang yang beriman! Sesungguhnya orang-orang musyrik itu najis (kotor jiwa).¹¹⁶

Kemudian di ayat 100 dari QS al-Mā'idah/5.

قُلْ لَا يَسْتَوِي الْحَبِيثُ وَالطَّيِّبُ...

Terjemahnya:

Katakanlah (Muhammad), “Tidaklah sama yang buruk dengan yang baik.”¹¹⁷

¹¹³Muhammad ‘Alī al-Ṣābūnī, *Rawāi ‘al-Bayān fī Tafsīr Āyāt al-Aḥkām min al-Qur’ān*, juz 1, h. 142.

¹¹⁴Abū ‘Abdullāh Muḥammad Ibn Ismā‘īl al-Bukhārī, *Ṣaḥīḥ al-Bukhārī*, h. 1710.

¹¹⁵Muhammad ‘Alī al-Ṣābūnī, *Rawāi ‘al-Bayān fī Tafsīr Āyāt al-Aḥkām min al-Qur’ān*, juz 1, h. 142.

¹¹⁶Kementerian Agama RI, *Al-Qur’an dan Terjemahnya*, h. 191.

¹¹⁷Kementerian Agama RI, *Al-Qur’an dan Terjemahnya*, h. 124.

Jika orang kafir dinyatakan buruk atau najis maka bagaimana mungkin ia bisa disamakan dengan muslim yang disifati baik dan bersih? Atas dasar tersebut, yang paling utama dalam persoalan ini adalah pendapat *Jumhūr*, demikian menurut ‘Alī al-Ṣābūnī.

Tentu pendapat yang dipilih oleh ‘Alī al-Ṣābūnī tidak cukup populer dan sulit diterima logika. Dari alasan yang dikemukakan terkesan ‘Alī al-Ṣābūnī apriori terhadap hadis yang diriwayatkan al-Bukhārī tentang muslim tidak dibunuh karena membunuh orang kafir.

‘Alī al-Ṣābūnī juga tampak tekstual di dalam memahami hadis tersebut, sebab ia tidak melakukan interpretasi dan hanya memaparkannya. Berbeda dengan al-Jaṣṣāṣ yang menyatakan bahwa terdapat beberapa interpretasi terkait hadis riwayat al-Bukhārī tersebut.

Menurut Al-Jaṣṣāṣ beberapa riwayat yang serupa dengan hadis riwayat al-Bukhārī tentang muslim tidak dibunuh karena membunuh orang kafir, setelah diteliti mempunyai kesamaan terkait waktu hadis tersebut diucapkan. Hadis itu diucapkan ketika khutbah pada saat pembebasan kota Makkah (*Fathu Makkah*) terkait pembunuhan yang dilakukan oleh Banī al-Khuzā‘ah terhadap Banī Huzail sebelum mereka masuk Islam.¹¹⁸ Jadi, pembunuhan tersebut diputihkan setelah mereka masuk Islam dan tidak ada *qīṣāṣ* dalam kasus tersebut.

Jika dikaitkan dengan ayat 178 QS al-Baqarah yang turun pada masa-masa awal periode Madinah,¹¹⁹ dengan merujuk pada pemaparan al-Jaṣṣāṣ di atas, maka

¹¹⁸Aḥmad Ibn ‘Alī Abū Bakr al-Rāzī al-Jaṣṣāṣ, *Aḥkām al-Qur’ān*, juz 1, h. 175-176.

¹¹⁹QS al-Baqarah merupakan surat yang turun pada awal periode Madinah, yaitu pada tahun pertama hijriah, kecuali ayat 281 yang turun pada haji *wada’*, tahun kesepuluh hijriah. Aḥmad Ibn

hadis riwayat al-Bukhārī bahwa muslim tidak dibunuh atau di-*qiṣāṣ* karena membunuh kafir *ẓimmī* tidak bisa dilepaskan pada konteks hadis tersebut diucapkan.

2) Pembunuhan oleh orang tua terhadap anaknya

‘Ali al-Ṣābūnī menguraikan perbedaan pendapat dalam kasus ini. Menurut *Jumhūr* orang tua tidak dibunuh jika membunuh anaknya sendiri,¹²⁰ pendapat mereka didasarkan pada hadis Nabi saw.

لَا يُقْتَلُ بِالْوَالِدِ. (رواه ابن ماجه)¹²¹

Artinya:

Orang tua tidak dibunuh lantaran membunuh anaknya. (HR Ibn Mājah)

Al-Jaṣṣāṣ menyatakan bahwa ini hadis tersebut merupakan riwayat yang *masyhūr*, ‘Umar Ibn al-Khaṭṭāb pernah memeberikan putusan berdasarkan hadis ini dan tidak ada seorang sahabat pun yang mengingkarinya.¹²²

Sementara itu, Imam Mālik berpendapat orang tua tetap dibunuh jika melakukan pembunuhan dengan sengaja terhadap anaknya.¹²³ Dalam hal ini Al-Qurṭubī menyatakan:

Tidak ada perbedaan dalam mazhab Imam Mālik bahwa jika seorang ayah membunuh anaknya dengan sengaja, maka ia pun akan dibunuh. Adapun jika ia bermaksud untuk mendidiknya, maka ia tidak dibunuh.¹²⁴

Muṣṭafā al-Marāḡī, *Tafsīr al-Marāḡī*, juz 1 (Al-Qāhirah: Syirkah Maktabah wa Maṭba‘ah Muṣṭafā al-Bābā al-Ḥalbi wa Awlādihī, 1946 M/1365 H), h. 39.

¹²⁰Muḥammad ‘Alī al-Ṣābūnī, *Rawāi‘ al-Bayān fī Tafsīr Āyāt al-Aḥkām min al-Qur’ān*, juz 1, h. 144.

¹²¹Abū ‘Abdullāh Muḥammad Ibn Yazīd Ibn Mājah, *Sunan Ibn Mājah*, juz 3, h. 57.

¹²²Aḥmad Ibn ‘Alī Abū Bakr al-Rāzī al-Jaṣṣāṣ, juz 1, h. 176.

¹²³Muḥammad ‘Alī al-Ṣābūnī, *Rawāi‘ al-Bayān fī Tafsīr Āyāt al-Aḥkām min al-Qur’ān*, juz 1, h. 145.

¹²⁴Abū ‘Abdullāh Muḥammad Ibn Aḥmad Ibn Abū Bakr Syamsy al-Dīn al-Qurṭubī, *Al-Jāmi‘ al-Aḥkām al-Qur’ān*, juz 2, h. 250.

‘Alī al-Ṣābūnī dalam hal ini me-*rajih*-kan pendapat *Jumhūr* sebab jelasnya dalil yang dijadikan landasan pendapatnya. Namun hal tersebut tidak berlaku sebaliknya, dalam arti seorang anak akan dibunuh jika membunuh orang tuanya. Fakhr al-Islām al-Syāsyī¹²⁵ menyatakan jika ayah merupakan sebab adanya anak, maka bagaimana mungkin ia menjadi sebab tidak adanya?¹²⁶

Sikap dan pilihan ‘Alī al-Ṣābūnī di sini yang memilih pendapat *Jumhūr* tampak bertentangan dengan akal sehat dan rasa keadilan terlebih dalam konteks dunia saat ini. al-‘Usaimīn dalam *al-Syarḥ al-Mumtī‘u* menjelaskan bahwa pendapat Imam Mālik lebih diutamakan dalam persoalan ini. Sebab riwayat yang digunakan sebagai landasan pendapat *Jumhūr* tidak cukup kuat, dengan demikian keumuman ayat tentang *qiṣāṣ* tetap berlaku.¹²⁷

Pendapat Imām Mālik yang juga dipilih oleh al-‘Usaimīn tentunya lebih relevan untuk diterapkan pada saat ini, karena dapat diterima akal dan memenuhi rasa keadilan.

3) Pembunuhan ditinjau dari jumlah pelaku

Para ulama juga berbeda pendapat dalam hal ini, ‘Alī al-Ṣābūnī membagi perbedaan tersebut kepada dua kelompok. Pertama, pendapat *Jumhūr* dan empat imam mazhab, menurut mereka sekelompok orang dibunuh atau dikenakan hukum

¹²⁵Fakhr al-Islām al-Syāsyī adalah seorang ulama fikih dari mazhab *al-Syāfi‘ī*, wafat pada tahun 507 H.

¹²⁶Muḥammad ‘Alī al-Ṣābūnī, *Rawāi‘ al-Bayān fī Tafsīr Āyāt al-Aḥkām min al-Qur’ān*, juz 1, h. 145.

¹²⁷Muḥammad Ibn Ṣāliḥ al-‘Usaimīn, *Al-Syarḥ al-Mumtī‘ ‘ala Zād al-Mustaqni‘*, juz 14 (Al-Qāhirah: Dār Ibn al-Jauzī, 1428 H), h. 44.

qisās, jika semuanya terbukti berserikat dalam pembunuhan dengan sengaja terhadap satu orang.¹²⁸

Pendapat pertama ini didukung oleh beberapa dalil, di antaranya riwayat dari ‘Umar Ibn al-Khaṭṭāb terkait seorang anak yang terbunuh oleh orang-orang penduduk Ṣan‘ā’, maka ‘Umar Ibn al-Khaṭṭāb berkata:

لَوْ تَمَالَأَ عَلَيْهِ أَهْلُ صَنْعَاءَ لَقَتَلْتُهُمْ جَمِيعًا¹²⁹

Artinya:

Jika penduduk Ṣan‘ā’ berkomplot dalam membunuhnya, maka aku akan membunuh mereka semua.

Ibn Kaṣīr berkomentar terkait riwayat ini:

Tidak ditemukan seorang pun dari sahabat yang mempunyai pandangan berbeda terhadap apa yang dikatakan ‘Umar Ibn al-Khaṭṭāb. Oleh sebab itu, apa yang dikemukakan ‘Umar Ibn al-Khaṭṭāb dapat dikategorikan sebagai *ijmā’*.¹³⁰

Dalil lainnya adalah hadis Nabi saw. yang diriwayatkan al-Turmuḏī:

لَوْ أَنَّ أَهْلَ السَّمَاءِ وَالْأَرْضِ اشْتَرَكُوا فِي دَمِ مُؤْمِنٍ لَأَكْبَبَهُمُ اللَّهُ فِي النَّارِ. (رزاه الترمذي)¹³¹

Artinya:

Seandainya penduduk langit dan bumi bersekutu untuk membunuh seorang mukmin, niscaya Allah akan menjeremuskan mereka ke neraka.

Mereka juga menggunakan ayat 178 QS al-Baqarah/2 sebagai landasan pendapat mereka dengan argumentasi, *qisās* disyariatkan dalam rangka menjaga jiwa. Jika pembunuhan oleh sekelompok orang terhadap satu orang tidak dikenakan *qisās*,

¹²⁸Muḥammad ‘Alī al-Sābūnī, *Rawāi‘ al-Bayān fi Tafsīr Āyāt al-Aḥkām min al-Qur‘ān*, juz 1, h. 145. Mālik Ibn Anas, *al-Muwatṭa’*, juz 2, h. 871.

¹²⁹Muḥammad ‘Alī al-Sāyis, *Tafsīr Āyāt al-Aḥkām*, h. 56.

¹³⁰Abū al-Fadā’ Ismā‘īl Ibn ‘Umar Ibn Kaṣīr, *Tafsīr al-Qur‘ān al-‘Azīm*, juz 1, h. 490.

¹³¹Abū ‘Isā Muḥammad Ibn ‘Isā Ibn Saurah al-Turmuḏī, *Al-Jāmi‘ al-Turmuḏī*, h. 245.

maka mereka akan melakukan pembunuhan tersebut dengan cara yang demikian. Apabila hal ini dibiarkan tentu kerusakan dan kejahatan akan merajalela.

Pendapat kedua, menyatakan sekelompok orang atau pembunuhan yang dilakukan sekelompok orang terhadap satu orang tidak dikenakan *qiṣāṣ*. Adapun yang berpendapat demikian adalah mazhab *al-Zāhiriyyah*. Dalil dari pendapat kedua ini adalah firman Allah swt. ayat 178 QS al-Baqarah/2, menurut mereka ayat tersebut menyaratkan persamaan dan kesetaraan, dan tidak ada persamaan antara satu orang dan orang banyak.¹³²

Mereka juga menjadikan QS al-Mā'idah/5: 45 sebagai dalil, menurutnya jiwa dibalas dengan jiwa sebagaimana teks ayat menggunakan kata *mufrad*. Maka banyak jiwa tidak dapat diambil karena satu jiwa saja, karena hal tersebut berbeda dengan teks ayat.

Ibn al-‘Arabī menyatakan para ulama menjadikan ayat ini (QS al-Baqarah/2: 178) sebagai dalil atas perkataan Imam Aḥmad Ibn Ḥanbal bahwa tidak dibunuh sekelompok orang yang membunuh satu orang, karena Allah swt. mensyaratkan persamaan dalam *qiṣāṣ*.

Untuk membantah pendapat di atas terdapat dua jawaban, pertama yang perlu diutamakan adalah kaidah dibandingkan lafal. Sebab jika seseorang mengetahui pembunuhan yang dilakukan dengan cara berkelompok tidak dikenakan *qiṣāṣ*. Maka, orang akan saling membantu untuk melakukan pembunuhan.

Kedua, pada dasarnya maksud dari *qiṣāṣ* pada konteks ini adalah membunuh orang yang telah melakukan pembunuhan. Hukum ini sebenarnya untuk merespon

¹³²Muḥammad ‘Alī al-Sābūnī, *Rawāi‘ al-Bayān fi Tafsīr Āyāt al-Aḥkām min al-Qur’ān*, juz 1, h. 146.

orang-orang Arab yang menginginkan orang-orang dibunuh meskipun tidak terlibat di dalam pembunuhan. Maka Allah swt. Memerintahkan persamaan dan keadilan dalam arti siapa saja yang membunuh maka akan dibunuh juga.

Pada persoalan ini, ‘Alī al-Ṣābūnī tidak melakukan *tarjih* secara tegas seperti pada persoalan-persoalan sebelumnya. Namun, jika dilihat dari cara ia memaparkan kedua pendapat di atas dan bantahan serta kritikan yang ditujukan untuk pendapat kedua, maka dapat dipahami ‘Alī al-Ṣābūnī cenderung ke pendapat pertama, yaitu pendapat *Jumhūr*, bahwa sekelompok orang akan dibunuh jika membunuh satu orang.

4) Bentuk pelaksanaan *qiṣāṣ*

Dalam persoalan ini, ulama juga terbagi kepada dua pendapat, Imam Mālik dan Imam al-Syāfi‘ī berpendapat bahwa *qiṣāṣ* dilakukan sesuai dengan cara pelaku membunuh korbannya. Jadi, siapa yang membunuh dengan cara menenggelamkan korbannya, maka ia pun akan dibunuh dengan cara ditenggelamkan, jika ia membunuh korbannya dengan cara memukul kepala korban dengan batu, maka ia pun akan dibunuh dengan cara yang demikian. Dasar dari pendapat ini adalah ayat 178 QS al-Baqarah/2, bahwa lafal *qiṣāṣ* mengisyaratkan *qiṣāṣ* dilakukan sebagaimana telah dilakukan sebelumnya.¹³³

Selain itu, pendapat ini juga didasari pada hadis Nabi saw. yang diriwayatkan Anas bahwa seorang Yahudi membunuh seorang perempuan dengan batu, maka Nabi saw. (memerintahkan) untuk membunuh seorang Yahudi itu dengan batu.¹³⁴

¹³³ Muḥammad ‘Alī al-Ṣābūnī, *Rawāi‘ al-Bayān fī Tafsīr Āyāt al-Aḥkām min al-Qur’ān*, juz 1, h. 146.

¹³⁴ Muḥammad ‘Alī al-Ṣābūnī, *Rawāi‘ al-Bayān fī Tafsīr Āyāt al-Aḥkām min al-Qur’ān*, juz 1, h. 146-147.

Pendapat kedua menyatakan bahwa *qiṣāṣ* dilakukan dengan pedang karena tujuan dari *qiṣāṣ* adalah jiwa dibalas dengan jiwa atau nyawa dibalas dengan nyawa. Pendapat kedua ini merupakan pendapat Imām Abū Ḥanīfah dan Imam Aḥmad. Dalil dari pendapat kedua ini adalah hadis Nabi saw.

لَا قَوْدَ إِلَّا بِالسَّيْفِ. (رواه ابن ماجه) ^{١٣٥}

Artinya:

Tidak ada *qiṣāṣ* kecuali (dilakukan) dengan pedang. (HR Ibn Mājah)

إِنَّ اللَّهَ كَتَبَ الْإِحْسَانَ عَلَى كُلِّ شَيْءٍ، فَإِذَا قَتَلْتُمْ فَأَحْسِنُوا الْقِتْلَةَ، وَإِذَا دَبَحْتُمْ فَأَحْسِنُوا الدَّبْحَ، وَلْيُحَدِّثْ أَحَدُكُمْ شَفْرَتَهُ، فَلْيُرِخْ ذَبِيحَتَهُ. (رواه مسلم) ^{١٣٦}

Artinya:

Sesungguhnya Allah mewajibkan agar selalu berbuat baik terhadap segala sesuatu. Jika kamu membunuh maka bunuhlah dengan cara yang baik, jika kamu menyembelih sembelihlah dengan cara yang baik, tajamkan pisau dan senangkanlah hewan sembelihanmu. (HR Muslim).

أَنَّهُ هَيَّ عَنِ النَّهْبَةِ وَالْمِثْلَةِ. (رواه البخاري) ^{١٣٧}

Artinya:

Bahwasanya Nabi saw. melarang perbuatan merampok dan mutilasi.

Hadis tentang larangan membunuh dengan cara mutilasi mengindasikan bahwa dalam *qiṣāṣ* pelaku tidak dibunuh dengan cara ia membunuh korbannya. Menurut pendukung pendapat ini, jika hadis dari Anas tersebut benar, maka hadis tersebut *mansukh* dengan hadis yang melarang mutilasi.

¹³⁵Abū ‘Abdullāh Muḥammad Ibn Yazīd Ibn Mājah, *Sunan Ibn Mājah*, juz 3, h. 59.

¹³⁶Abū al-Ḥusain Muslim Ibn al-Ḥajjāj Ibn Muslim al-Qusyairī al-Naisābūrī, *Ṣaḥīḥ Muslim*, h. 873.

¹³⁷Abū ‘Abdullāh Muḥammad Ibn Ismā‘īl al-Bukhārī, *Ṣaḥīḥ al-Bukhārī*, h. 1404.

Mereka juga mengkritik pendapat yang pertama, bahwa jika *qiṣāṣ* dilakukan dengan cara pelaku membunuh korbannya, misalnya dengan menenggelamkan atau memukulnya dengan batu hal ini sulit untuk dipastikan persamaannya. Jangan sampai hal tersebut berlebihan, Allah swt. telah menekankan dan mengancam agar tidak berlebihan di dalam hukum ini.¹³⁸

Terkait perbedaan pendapat ulama di atas, ‘Alī al-Ṣābūnī memilih untuk *merajih*-kan pendapat Imam Abū Ḥanīfah dan Imam Aḥmad.

5) Otoritas penegak hukum *qiṣāṣ*

Pada persoalan ini, ‘Alī al-Ṣābūnī mengutip al-Qurṭubī, bahwa para Imam bersepakat tidak boleh seorangpun melakukan *qiṣāṣ* kecuali dibawah *sulṭān* atau pemerintah. Sekelompok manusia tidak dibenarkan melakukan *qiṣāṣ* dengan sendirinya dalam arti tidak boleh main hakim sendiri. Maka, yang mempunyai otoritas untuk pelaksanaan *qiṣāṣ* adalah pemerintah.¹³⁹

Di sini ‘Alī al-Ṣābūnī tidak mengurai lebih jauh, ia hanya mencukupkan dengan kutipan dari al-Qurṭubī.

b. Kesimpulan Umum Ayat 178-179 QS al-Baqarah/2

‘Alī al-Ṣābūnī menuliskan ada 7 poin kesimpulan umum yang terkandung di dalam ayat 178 dan 179 QS al-Baqarah/2, yaitu:¹⁴⁰

¹³⁸Muḥammad ‘Alī al-Ṣābūnī, *Rawāi‘ al-Bayān fī Tafsīr Āyāt al-Aḥkām min al-Qur’ān*, juz 1, h. 147.

¹³⁹Muḥammad ‘Alī al-Ṣābūnī, *Rawāi‘ al-Bayān fī Tafsīr Āyāt al-Aḥkām min al-Qur’ān*, juz 1, h. 147. Abū ‘Abdullāh Muḥammad Ibn Aḥmad Ibn Abū Bakr Syamsy al-Dīn al-Qurṭubī, *Al-Jāmi‘ li Aḥkām al-Qur’ān*, juz 2, h. 245.

¹⁴⁰Muḥammad ‘Alī al-Ṣābūnī, *Rawāi‘ al-Bayān fī Tafsīr Āyāt al-Aḥkām min al-Qur’ān*, juz 1, h. 147-148.

- 1) Perintah *qīṣāṣ* adalah kewajiban yang Allah swt. tetapkan atas hamba-Nya yang beriman demi kemaslahatannya.
- 2) *Qīṣāṣ* dapat meminimalisir perbuatan kejahatan, meredam dendam dan tidak menzalimi pelaku kejahatan.
- 3) *Qīṣāṣ* terhadap kasus pembunuhan menjaga individu dan masyarakat dari kejahatan.
- 4) Islam memerangi perbuatan berlebihan dalam menghukum pelaku pembunuhan sebagaimana pada zaman Jahiliyah.
- 5) Diwajibkan persamaan dalam *qīṣāṣ* sehingga tidak terjadi ketimpangan dan memenuhi rasa keadilan.
- 6) Jika wali korban pembunuhan memaafkan pelaku, maka pelaku wajib membayar diat dan tidak menunda-nunda pembayarannya.
- 7) Adanya keringanan hukuman (diat) merupakan rahmat Allah swt. terhadap orang beriman yang harus disyukuri.

c. Hikmah Hukum *Qīṣāṣ*

Menurut ‘Alī al-Ṣābūnī disyariatkannya *qīṣāṣ* oleh Allah swt. sebagai bentuk penjagaan-Nya terhadap darah dan jiwa manusia. Selain itu, *qīṣāṣ* menghindarkan dari fitnah dan permusuhan. Sebab dengan *qīṣāṣ* yang dihukum adalah orang yang bersalah dan menghukumnya sesuai dengan apa yang telah ia lakukan terhadap korbannya.¹⁴¹

Islam begitu menghargai dan menjunjung tinggi nilai keadilan serta membenci kezaliman, itulah mengapa *qīṣāṣ* disyariatkan. Namun, perlu

¹⁴¹Muḥammad ‘Alī al-Ṣābūnī, *Rawāi‘ al-Bayān fi Tafsīr Āyāt al-Aḥkām min al-Qur’ān*, juz 1, h. 148.

digarisbawahi ketika Islam mewajibkan pelaksanaan *qiṣāṣ* pada saat yang sama ia tidak menafikan maaf dan mengatur tata caranya. Hal ini menunjukkan, setelah menyeru kepada keadilan dengan diwajibkannya *qiṣāṣ*, al-Qur'an juga menyeru untuk melaksakannya dengan cara yang mulia.¹⁴²

Di dalam *qiṣāṣ* terdapat kehidupan, ungkapan ini seolah-olah kontradiktif. Sebab pada kasus pembunuhan dengan sengaja *qiṣāṣ* berarti pelaku akan dibunuh. Namun, melalui redaksi tersebut al-Qur'an menyatakan bahwa hukuman *qiṣāṣ* tidak bisa disamakan dengan pembunuhan yang menghilangkan nyawa. Justru dengan adanya hukuman *qiṣāṣ* yang tegas tersebut, memberikan jaminan dan keamanan hidup bagi manusia.

Redaksi *وَلَكُمْ فِي الْقِصَاصِ حَيٰوةٌ* (di dalam *qiṣāṣ* terdapat kehidupan) digunakan al-Qur'an untuk mengubah makna hukuman yang dipahami masyarakat Arab waktu itu sebagai bentuk balas dendam menjadi makna yang lebih mulia, sebab dalam *qiṣāṣ* terdapat kehidupan.

Beberapa pakar hukum pidana menyatakan *qiṣāṣ* melanggar HAM, padahal pelaku kejahatan tersebutlah yang merenggut HAM orang lain. *Qiṣāṣ* hadir untuk memberikan rasa aman kepada manusia, sebab ada hukuman yang berat bagi pelaku, hal ini juga akan mencegah orang-orang untuk bertindak semaunya sampai membunuh.¹⁴³ Inilah hikmah disyariatkannya *qiṣāṣ* oleh Allah swt.

¹⁴²Muḥammad 'Afi al-Sābūnī, *Rawāi 'al-Bayān fī Tafsīr Āyāt al-Aḥkām min al-Qur'ān*, juz 1, h. 148.

¹⁴³Muḥammad 'Afi al-Sābūnī, *Rawāi 'al-Bayān fī Tafsīr Āyāt al-Aḥkām min al-Qur'ān*, juz 1, h. 148-149.

C. Kelebihan dan Keterbatasan serta Sintesis Penafsiran Ayat-Ayat Hukum *Qīṣāṣ* antara ‘Alī al-Sāyis dan ‘Alī al-Ṣābūnī dalam Kitab Tafsirnya

1. Kelebihan dan Keterbatasan Ayat-ayat Hukum *Qīṣāṣ* antara ‘Alī al-Sāyis dan ‘Alī al-Ṣābūnī

a. Kelebihan dan Keterbatasan Penafsiran Ayat-ayat Hukum *Qīṣāṣ* ‘Alī al-Sāyis

1) Kelebihan Penafsiran Ayat-ayat Hukum *Qīṣāṣ* ‘Alī al-Sāyis

Secara umum tafsir ayat-ayat hukum ‘Alī al-Sāyis merupakan salah satu tafsir yang terbaik, hal tersebut terbukti masih eksisnya tafsir ini untuk dijadikan diktat mata kuliah tafsir ayat-ayat hukum di Universitas al-Azhar, Fakultas Syariah.

Kelebihan dari tafsir ayat-ayat hukum oleh ‘Alī al-Sāyis terletak pada cara penyajiannya cukup proporsional. Mengingat tafsir tersebut adalah diktat untuk mahasiswa, maka penyajian yang proporsional dan tidak berpanjang lebar memang sangat cocok dalam hal ini.¹⁴⁴

Pemaparan terkait perbedaan pendapat ulama juga diulas sangat baik dan objektif. Sebagaimana telah dipaparkan, ‘Alī al-Sāyis adalah ulama bermazhab fikih *al-Syāfi‘iyyah*, namun ia tidak fanatik terhadap mazhabnya tersebut. Pada beberapa hal ‘Alī al-Sāyis justru me-*rajiḥ*-kan mazhab lainnya, jika itu yang lebih tepat. Seperti dalam persoalan orang merdeka membunuh hamba sahaya, ‘Alī al-Sāyis cenderung kepada pendapat mazhab *al-Ḥanafīyyah*.

Cara ‘Alī al-Sāyis dalam menentukan sikap dan memilih pendapat yang berbeda juga sangat baik untuk dijadikan contoh. Lebih khusus ketika ia memilih

¹⁴⁴Abdullāh al-Zayyut, “Manhaj Muḥammad ‘Alī al-Sāyis fī Kitābihi Āyāt al-Aḥkām”, h. 115.

pendapat mazhab *al-Hanafiyyah* terkait orang merdeka membunuh hamba sahaya. Ia tidak menyatakan ini yang lebih *rajih*, justru ia menyatakan dengan redaksi yang jauh dari kesan menghukumi. Ia menyatakan terkait hal tersebut:

وَالْعَمَلُ يَمِيلُ إِلَى تَأْيِيدِ قَوْلِ أَبِي حَنِيفَةَ فِي هَذِهِ الْمَسْأَلَةِ...¹⁴⁵

Artinya:

Akal cenderung kepada pendapat Abū Ḥanīfah dalam persoalan ini.

Pada umumnya, ‘Alī al-Sāyis bahkan tidak menyatakan pendapatnya secara tegas terkait pendapat mana yang ia pilih, namun dari pemaparannya dapat diketahui pendapat mana yang ia lebih cenderung. Mengingat tafsir ini adalah diktat, maka hal ini menunjukkan bahwa ‘Alī al-Sāyis tidak ingin mendikte mahasiswanya untuk suatu pendapat tertentu.

Keberanian ‘Alī al-Sāyis untuk berbeda dengan *Jumhūr* bahkan mengkritisi dalil-dalil serta pendapat *Jumhūr* merupakan kelebihan tersendiri di dalam tafsir ayat-ayat hukumnya. Pada umumnya, orang-orang akan apriori terhadap pendapat *Jumhūr*, namun tidak dengan ‘Alī al-Sāyis.

Ia pun tak jarang menggunakan pendekatan akal untuk menjelaskan suatu hukum sehingga hal tersebut tampak lebih logis dan dapat diterima akal. Melalui penjelasan yang logis hukum Islam pun tampak lebih membumi dan dapat diterima di dunia Internasional dari pada sekadar memaparkan dalil-dalil suci yang menyebabkan hukum Islam terkesan dogmatis. Khususnya hal tersebut nampak pada pilihannya pada kasus pembunuhan dengan perbedaan agama. Ia memilih pendapat *al-Hanafiyyah* yang memandang tidak ada perbedaan hukum antara muslim dan kafir

¹⁴⁵Muḥammad ‘Alī al-Sāyis, *Tafsīr Āyāt al-Aḥkām*, h. 45.

zimmi dalam hal ini. ‘Alī al-Sāyis pun mengomentari pendapat *Jumhūr* dengan argumentasi yang sangat kuat.

Kelebihan lainnya dari penafsirannya terkait hukum ini, adalah tidak ditemui riwayat *isrā’iliyāt* di dalamnya.

2) Keterbatasan Penafsiran Ayat-ayat Hukum *Qisās* ‘Alī al-Sāyis

Tentu disadari bahwa tidak ada suatu tulisan dan karya manusia di bumi ini yang terhindar dari keterbatasan dan celah kesalahan. Demikian pula di dalam tafsir ayat-ayat hukum ‘Alī al-Sāyis.

Di antara keterbatasan di dalam tafsir ayat-ayat hukum ‘Alī al-Sāyis terletak pada tidak dicantumkannya sumber dari mana ia mengutip. Seringkali ia tidak menegaskan dari mana ia mengutip pendapat-pendapat ulama yang ia tuliskan di dalam tafsirnya. Demikian juga terkait makna lafal, seperti pada ayat tentang *qisās*, ia tidak menyebutkan sumber berupa *mu’jam* yang semestinya menjadi rujukan dalam penjelasan makna lafal dari aspek bahasa.

‘Alī al-Sāyis dalam mengutip hadis tidak menuliskan sanadnya secara lengkap dan hanya menyebutkan rawi pada tingkat sahabat atau *ṭabi‘īn*. Ia juga seringkali tidak menyebutkan dari kitab hadis mana ia mengutip hadis tersebut atau tidak menyebutkan *mukharrij* hadis yang ia kutip. Pada beberapa riwayat ia sering menggunakan periwayat dengan makna sebab redaksinya tidak sesuai jika ditujuk pada kitab-kitab hadis. Misalnya terkait riwayat tentang orang tua tidak dibunuh karena membunuh anaknya, ‘Alī al-Sāyis di dalam kitab tafsirnya menuliskan redaksi hadis sebagai berikut:

لَا يَمُتُّلُ وَالِدٌ بَوْلَدِهِ

Namun, setelah ditelusuri terkait hadis tersebut, terdapat perbedaan redaksi sebagaimana dikeluarkan Ibn Mājah dalam *Sunan*-nya berikut.

لَا يُقْتَلُ بِالْوَلَدِ الْوَالِدُ. (رواه ابن ماجه)¹⁴⁶

Meski demikian kedua redaksi tersebut masih tetap mempunyai makna yang sama. Redaksi yang digunakan ‘Alī al-Sāyis justru sama dengan redaksi yang dijadikan judul bab¹⁴⁷ oleh Ibn Mājah untuk hadis tersebut.

Masih berkaitan dengan hadis yang dikutip oleh ‘Alī al-Sāyis, ia juga tidak menegaskan terkait kualitas hadis yang dimuat dalam tafsirnya.¹⁴⁸

b. Kelebihan dan Keterbatasan Penafsiran Ayat-ayat Hukum *Qiyās* ‘Alī al-Ṣābūnī

1) Kelebihan Penafsiran Ayat-ayat Hukum *Qiyās* ‘Alī al-Ṣābūnī

Tafsir ayat-ayat hukum karya ‘Alī al-Ṣābūnī adalah satu dari sekian tafsir ayat-ayat hukum kontemporer yang terbilang cukup populer. Sama dengan tafsir ayat-ayat hukum ‘Alī al-Sāyis, karya ‘Alī al-Ṣābūnī juga merupakan diktat untuk mata kuliah tafsir ayat-ayat hukum di Fakultas Syariah, tapi karya ‘Alī al-Ṣābūnī tersebut menjadi diktat di Universitas Islam di Madinah.

Kelebihan dari penafsiran ‘Alī al-Ṣābūnī di antaranya terletak pada sistematika penyajian tafsirnya yang sangat sistematis dan terstruktur.¹⁴⁹ Selain itu, ‘Alī al-Ṣābūnī cukup jelas di dalam mencantumkan sumber penafsirannya, berbeda dengan ‘Alī al-Sāyis.

¹⁴⁶Abū ‘Abdullāh Muḥammad Ibn Yazīd Ibn Mājah, *Sunan Ibn Mājah*, juz 3, h. 57.

¹⁴⁷Abū ‘Abdullāh Muḥammad Ibn Yazīd Ibn Mājah, *Sunan Ibn Mājah*, juz 3, h. 57.

¹⁴⁸Abdullāh al-Zayyut, “Manhaj Muḥammad ‘Alī al-Sāyis fī Kitābihi Āyāt al-Aḥkām”, h. 116.

¹⁴⁹Muhammad Patri Arifin, “Rawā’i al-Bayān Tafsīr Āyāt al-Aḥkām min al-Qur’ān Karya Muḥamma ‘Alī al-Ṣābūnī.”, h. 120.

‘Alī al-Ṣābūnī menjelaskan makna lafal dari aspek bahasa dengan merujuk menyebutkan *mu‘jam*, dan ia menyebutkannya dengan jelas di tafsirnya, baik secara langsung atau dalam bentuk catatan kaki. Misalnya, ketika menjelaskan lafal القصاص, ia menyatakan sebagai berikut.

قال الراغب: القصاص مأخوذ من القص وهو تتبع الأثر...¹⁵⁰

Artinya:

Al-Rāḡib berkata: *al-qīṣāṣ* terambil dari kata القص yaitu mengikuti jejak.

قال في اللسان: قصصت الشيء إذا تتبعته أثره شيئاً بعد شيء...¹⁵¹

Artinya:

Dikatakan di dalam *al-Lisān*: قصصت الشيء jika mengikuti jejak sesuatu setelah sesuatu lainnya (yang mendahului).

Ia juga menyebutkan *mukharrij* hadis yang ia kutip, jika tidak menyebutkannya, maka ia membuatnya catatan kaki. Sehingga dengan demikian, pembaca dapat dengan mudah menelusuri sumber tersebut.

‘Alī al-Ṣābūnī selalu mengambil sikap dan me-*rajih*-kan di antara perbedaan pendapat ulama terkait persoalan seputar *qīṣāṣ*. Sama dengan ‘Alī al-Sāyis, ia juga berani untuk memilih pendapat yang berbeda dengan *Jumhūr*, seperti pada persoalan orang merdeka membunuh hamba sahaya.

Hal lain yang menonjol dari penafsiran ‘Alī al-Ṣābūnī adalah di akhir penafsirannya ia membahas tentang hikmah dari hukum yang terkandung di dalam

¹⁵⁰Muḥammad ‘Alī al-Ṣābūnī, *Rawāi‘ al-Bayān fī Tafsīr Āyāt al-Aḥkām min al-Qur’ān*, juz 1, h. 135.

¹⁵¹Muḥammad ‘Alī al-Ṣābūnī, *Rawāi‘ al-Bayān fī Tafsīr Āyāt al-Aḥkām min al-Qur’ān*, juz 1, h. 135.

ayat.¹⁵² Demikian pula pada ayat tentang hukum *qiṣāṣ*, ia menjelaskan hikmah hukum bukan hanya melalui pendekatan teks-teks tapi juga dengan nalar. Seperti ketika ia menjelaskan tentang hikmah *qiṣāṣ*, bahwa hukum ini untuk menjaga kehidupan dan memelihara jiwa manusia. Sebab dengan hukuman yang berat akan membuat orang-orang takut untuk melakukan pembunuhan dan apabila seorang pelaku pembunuhan di-*qiṣāṣ* hal itu akan menjadi peringatan keras buat yang lainnya untuk tidak melakukan pembunuhan.¹⁵³

Kelebihan lainnya dari penafsirannya terkait hukum ini, adalah tidak ditemui riwayat *isrā'iliyāt* di dalamnya.

2) Keterbatasan Penafsiran Ayat-ayat Hukum *Qīṣāṣ* ‘Alī al-Ṣābūnī

Kendati penafsiran ‘Alī al-Ṣābūnī di dalam tafsir ayat-ayat hukumnya, khususnya terkait ayat-ayat hukum *qīṣāṣ* memiliki beberapa kelebihan, hal tersebut tidak menutup ruang keterbatasan yang ada di dalamnya. Sebab, bagaimana pun penafsiran tersebut lahir dari tangan seorang manusia sudah tentu tidak luput dari keterbatasan.

Di antara keterbatasan penafsiran ‘Alī al-Ṣābūnī adalah terkadang penjelasannya berulang sehingga tidak cukup efisien. Berbeda dengan ‘Alī al-Sāyis yang lebih ringkas dan padat. Selain itu, terkadang ‘Alī al-Ṣābūnī hanya menyebutkan kata *Jumhūr*, namun tidak jelas siapa yang dimaksud *Jumhūr* tersebut.

Ketika membahas persoalan muslim membunuh kafir *ẓimmī*, ‘Alī al-Ṣābūnī

¹⁵²Muhammad Patri Arifin, “Rawā’i’ al-Bayān Tafsīr Āyāt al-Aḥkām min al-Qur’ān Karya Muḥamma ‘Alī al-Ṣābūnī.”, h. 120.

¹⁵³Muḥammad ‘Alī al-Ṣābūnī, *Rawā’i’ al-Bayān fī Tafsīr Āyāt al-Aḥkām min al-Qur’ān*, juz 1, h. 148-149.

terkesan apriori terhadap riwayat al-Bukhārī dan pendapat *Jumhūr*, ia menyatakan dalam persoalan ini yang lebih kuat adalah pendapat *Jumhūr* sesuai dengan hadis sahih riwayat al-Bukhārī:

...وَأَنَّ لَا يُقْتَلُ مُسْلِمٌ بِكَافِرٍ. (رواه البخاري)¹⁵⁴

Artinya:

Dan tidak boleh seorang muslim dibunuh karena orang kafir.

‘Alī al-Ṣābūnī terkesan tekstual di dalam memahami hadis ini, berbeda dengan ‘Alī al-Sāyis yang mengutip penjelasan lebih lanjut terkait takwil dari hadis di atas. Dengan demikian, pendapat yang lebih kuat menurut ‘Alī al-Ṣābūnī adalah pendapat *Jumhūr* bahwa muslim tidak dikenai *qīṣāṣ*, jika membunuh kafir *ẓimmī*.

Tentu pendapat di atas sungguh tidak populer di era sekarang dan terkesan eksklusif dan radikal. Padahal hadis tersebut kendati kesahihannya tidak perlu diperdebatkan, namun dalam kajian *fiqh al-ḥadīṣ* tentu tidak memiliki makna tunggal, pemahaman yang berbeda terkait makna hadis tersebut tidak bisa diabaikan begitu saja.

Dalam hal ini, ‘Alī al-Sāyis lebih moderat dengan memilih pendapat mazhab *al-Ḥanafīyyah* dengan pertimbangan bahwa hadis tersebut mempunyai interpretasi lain.¹⁵⁵

Masih terkait hadis di dalam tafsir ayat-ayat hukumnya, ‘Alī al-Ṣābūnī tidak selamanya merujuk pada kitab hadis, namun justru merujuk pada tafsir. Padahal sebaiknya hadis dirujuk pada kitab-kitab hadis yang telah diakui. Sebab, kebanyakan

¹⁵⁴ Abū ‘Abdullāh Muḥammad Ibn Ismā‘īl al-Bukhārī, *Ṣaḥīḥ al-Bukhārī*, h. 1710.

¹⁵⁵ Muḥammad ‘Alī al-Sāyis, *Tafsīr Āyāt al-Aḥkām*, h. 55.

hadis yang dikutip dari kitab tafsir agak berbeda redaksinya dengan yang terdapat dalam kitab hadis.

Misalnya terkait hadis dari Anas tentang seorang Yahudi membunuh seorang wanita dengan batu, maka Yahudi tersebut pun dibunuh dengan batu. Di sini ‘Alī al-Ṣābūnī mengutip dari *Aḥkām al-Qur’ān* karya al-Jaṣṣāṣ dan *Zād al-Musīr* karya Ibn al-Jauzī dengan redaksi sebagai berikut:¹⁵⁶

أَنَّ يَهُودِيًّا رَضَخَ رَأْسَ امْرَأَةٍ بِحَجَرٍ، فَرَضَخَ النَّبِيُّ رَأْسَهُ بِحَجَرٍ

Penelusuran terkait hadis di atas menunjukkan bahwa hadis tersebut diriwayatkan al-Bukhārī dan Muslim dalam *Ṣaḥīḥ*-nya, dengan redaksi sebagai berikut:

أَنَّ يَهُودِيًّا قَتَلَ جَارِيَةً عَلَى أَوْضَاحِهَا، فَقَتَلَهَا بِحَجَرٍ، قَالَ: فَجِئْتُهَا إِلَى النَّبِيِّ صَلَّى اللَّهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ، وَهِيَ رَمَقٌ، فَقَالَ لَهَا: «أَقْتَلْتِ فُلَانًا؟» فَأَشَارَتْ بِرَأْسِهَا أَنْ لَا، ثُمَّ قَالَ لَهَا الثَّانِيَةَ، فَأَشَارَتْ بِرَأْسِهَا أَنْ لَا، ثُمَّ سَأَلَهَا الثَّلَاثَةَ، فَقَالَتْ: نَعَمْ، وَأَشَارَتْ بِرَأْسِهَا، «فَقَتَلَهُ رَسُولُ اللَّهِ صَلَّى اللَّهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ بَيْنَ حَجَرَيْنِ». (رواه البخاري ومسلم)¹⁵⁷

Artinya:

Seorang Yahudi membunuh seorang budak perempuan dengan memukul kepalanya menggunakan batu ketika hendak merampas perhiasannya. Lalu, budak perempuan tersebut dihadapkan kepada Nabi saw. dalam keadaan sekarat. Maka Nabi saw. bertanya kepadanya: “apakah *fulān* yang membunuhmu?” perempuan itu menggelengkan kepalanya sebagai isyarat tidak. Kemudian, Nabi saw. bertanya kedua kalinya, perempuan itu kembali menggelengkan kepalanya sebagai isyarat tidak. Kemudian Nabi saw. bertanya padanya untuk ketiga kalinya, maka perempuan itu menjawab: ya, dan menganggukkan kepalanya sebagai isyarat iya. Maka Nabi saw. membunuh lelaki Yahudi tersebut dengan dua bongkah batu.

¹⁵⁶Muḥammad ‘Alī al-Ṣābūnī, *Rawāi ‘al-Bayān fī Tafsīr Āyāt al-Aḥkām min al-Qur’ān*, juz 1, h. 147.

¹⁵⁷Abū al-Ḥusain Muslim Ibn al-Ḥajjāj Ibn Muslim al-Qusyairī al-Naisābūrī, *Ṣaḥīḥ Muslim*, h. 740. Abū ‘Abdullāh Muḥammad Ibn Ismā‘īl al-Bukhārī, *Ṣaḥīḥ al-Bukhārī*, h. 1701.

Pada dasarnya tidak ada penafsiran baru di dalam tafsir ‘Alī al-Ṣābūnī. Penafsiran yang ada di dalam kitab tafsir ayat hukumnya merupakan penafsiran-penafsiran terdahulu yang ia kumpulkan dari berbagai literatur.¹⁵⁸

Di dalam tafsir ayat-ayat hukumnya, ‘Alī al-Ṣābūnī hanya memasukkan dua ayat terkait hukum *qiṣāṣ*, yaitu QS al-Baqarah/2: 178-179. Dengan demikian, pembahasan *qiṣāṣ* pada tafsirnya terbatas pada *qiṣāṣ* dalam kasus pembunuhan. Dengan tidak dimasukkannya QS al-Mā’idah dalam satu pembahasan khusus, maka kemungkinan ‘Alī al-Ṣābūnī menganggap ayat tersebut bukanlah bagian dari ayat-ayat hukum, namun hanya berisikan informasi terkait umat terdahulu.

2. Sintesis Penafsiran Ayat-ayat Hukum *Qiṣāṣ* antara ‘Alī al-Sāyis dan ‘Alī al-Ṣābūnī

a. Persamaan Penafsiran Ayat-ayat Hukum *Qiṣāṣ* antara ‘Alī al-Sāyis dan ‘Alī al-Ṣābūnī

Pada bagian sebelumnya telah diuraikan metodologi serta penafsiran ayat-ayat hukum *qiṣāṣ* kedua mufasir – ‘Alī al-Sāyis dan ‘Alī al-Ṣābūnī - di dalam kitab tafsirnya masing-masing. Berdasarkan pembahasan tersebut ditemukan beberapa persamaan di antara keduanya, di antaranya sebagai berikut.

- 1) ‘Alī al-Sāyis dan ‘Alī al-Ṣābūnī sepakat bahwa ayat 178 dan 179 QS al-Baqarah/2 merupakan ayat hukum tentang *qiṣāṣ*. Sebab keduanya memasukkannya di dalam kitab tafsir ayat-ayat hukumnya.
- 2) Tidak ada perbedaan antara ‘Alī al-Sāyis dan ‘Alī al-Ṣābūnī memaknai lafal *kutiba ‘alaikum, al-qiṣāṣ, al-qatlā*, pada ayat 178 dan 179 QS al-Baqarah/2.

¹⁵⁸Muhammad Patri Arifin, “Rawā’i al-Bayān Tafsīr Āyāt al-Aḥkām min al-Qur’ān Karya Muḥamma ‘Alī al-Ṣābūnī.”, h. 121.

- 3) Ketika membahas *asbab al-nuzul* keduanya sepakat bahwa terdapat dua riwayat yang berbicara tentang sebab turunnya QS al-Baqarah/2 ayat 178-179.
- 4) Terkait hukum bagi orang merdeka yang membunuh hamba sahaya, ‘Ali al-Sāyis dan ‘Alī al-Ṣābūnī tidak berbeda di dalam menguraikan perbedaan di kalangan ulama dan mereka memilih pendapat Imam Abū Ḥanīfah dalam hal ini, bahwa orang merdeka tetap dikenai *qīṣāṣ* jika membunuh hamba sahaya dengan sengaja.
- 5) Secara umum ‘Alī al-Sāyis dan ‘Alī al-Ṣābūnī tidak berbeda dalam menguraikan perbedaan pendapat ulama terkait kasus orang tua membunuh anaknya, sekelompok orang membunuh satu orang dan cara pelaksanaan *qīṣāṣ*.
- 6) Keduanya sepakat terkait diat yang merupakan kewajiban bagi pelaku untuk membayarkannya kepada wali korban jika wali korban merelakan pelaku tidak di-*qīṣāṣ*. Diat ini harus dilakukan dengan cara yang baik, pelaku tidak boleh menunda-nunda pembayarannya dan wali korban hendaknya tidak menuntut dengan cara yang zalim.
- 7) ‘Ali al-Sāyis dan ‘Alī al-Ṣābūnī memandang bahwa ayat 179 QS al-Baqarah/2 adalah uraian tentang hikmah dari disyariatkannya *qīṣāṣ*. Penjelasan mereka tentang pilihan redaksi yang digunakan al-Qur’an yaitu, وَلَكُمْ فِي الْقِصَاصِ حَيَاةٌ, sama. Mereka memandang bahwa pilihan lafal tersebut merupakan bagian dari kemukjizatan al-Qur’an dari aspek *balāgh*-nya.
- 8) Keduanya menggunakan penafsiran *bi al-ma’sūr* dan *bi al-ra’yi*.
- 9) Tidak ditemukan riwayat *isrā’iliyāt* di dalam penafsiran mereka berdua terkait hukum *qīṣāṣ*.

b. Perbedaan Penafsiran Ayat-ayat Hukum *Qiyās* antara ‘Alī al-Sāyis dan ‘Alī al-Ṣābūnī

Selain memiliki beberapa persamaan, terdapat juga perbedaan antara ‘Alī al-Sāyis dan ‘Alī al-Ṣābūnī di dalam menafsirkan ayat-ayat hukum *qiyās*, antara lain sebagai berikut:

- 1) ‘Alī al-Sāyis memasukkan serta memberikan pembahasan khusus QS al-Mā'idah/5 ayat 45. Sedangkan, ‘Alī al-Ṣābūnī hanya menuliskannya sebagai dalil dari pendapat Imam Abū Ḥanīfah, itu pun hanya penggalan ayatnya. Dengan tidak dimasukkannya ayat 45 QS al-Mā'idah oleh ‘Alī al-Ṣābūnī, maka ayat tentang *qiyās* di dalam tafsirnya hanya terbatas pada kasus pembunuhan, berbeda dengan ‘Alī al-Sāyis.
- 2) ‘Alī al-Ṣābūnī lebih sistematis dalam menyajikan penafsirannya dibanding ‘Alī al-Sāyis yang masih sangat terpengaruh dengan sistematika penulisan yang klasik, seperti *Tafsir al-Ṭabarī*, *Tafsir Ibn Kaṣīr*, dan sebagainya.

- 3) Pada penjelasan makna lafal QS al-Baqarah/2 ayat 178 dan 179, ‘Alī al-Sāyis menjelaskan makna lafal lebih sedikit dibandingkan ‘Alī al-Ṣābūnī. ‘Alī al-Sāyis hanya menjelaskan lafal العفو dan كتب عليكم، القصاص، القتلي. Sementara ‘Alī al-Ṣābūnī selain lafal-lafal yang telah disebutkan ia juga menjelaskan lafal lainnya, yaitu فَمَنْ اعْتَدَىٰ، فَاتَّبَاعُ بِالْمَعْرُوفِ، dan الْأَلْبَابِ.
- 4) Menurut ‘Alī al-Sāyis lafal العفو mempunyai beberapa makna, namun makna yang sesuai pada ayat 178 QS al-Baqarah/2 adalah الاسقاط dan العطاء. Sementara itu, ‘Alī al-Ṣābūnī menyatakan bahwa makna العفو adalah الاسقاط dan الصفح.
- 5) ‘Alī al-Sāyis dan ‘Alī al-Ṣābūnī berbeda dalam hukum terkait muslim membunuh kafir *ẓimmī*. ‘Alī al-Sāyis dalam hal ini me-*rajih*-kan pendapat mazhab *al-Hanafīyyah*, bahwa muslim tetap dikenakan *qisās* jika membunuh kafir *ẓimmī*. Sementara ‘Alī al-Ṣābūnī me-*rajih*-kan pendapat *Jumhūr*, bahwa muslim tidak dikenakan *qisās* jika membunuh kafir *ẓimmī*.
- 6) Dalam persoalan orang tua membunuh anaknya, sekelompok orang membunuh satu orang dan cara pelaksanaan *qisās*, ‘Alī al-Ṣābūnī lebih jelas dalam menyatakan sikapnya terkait pendapat mana yang ia anggap paling utama di antara perbedaan pendapat di kalangan ulama. Hal tersebut ditandai dengan redaksi “أقول”. Sementara itu, ‘Alī al-Sāyis tidak cukup jelas dalam menentukan sikap dan terkesan hanya memaparkan perbedaan pendapat di kalangan ulama. Meskipun jika dilihat dari cara pemaparannya tampak keberpihakannya kepada pendapat tertentu.

- 7) ‘Alī al-Ṣābūnī di dalam tafsir ayat-ayat hukumnya membahas tentang otoritas pelaksana hukum *qīṣāṣ*, sementara ‘Alī al-Sāyis tidak mengungkit hal tersebut.



BAB V

PENUTUP

A. Kesimpulan

Berdasarkan pembahasan yang telah diuraikan tentang Tafsir Ayat-ayat hukum ‘Alī al-Sāyis dan ‘Alī al-Ṣābūnī (*Perbandingan Penafsiran Ayat-ayat Hukum Qiṣāṣ*), maka ditarik kesimpulan sebagai berikut:

1. Metode ‘Alī al-Sāyis dalam menafsirkan ayat-ayat hukum *qiṣāṣ* adalah metode *muqāran*. Adapun dari aspek sumber penafsiran, ‘Alī al-Sāyis menggunakan tafsir dengan riwayat dan akal atau dikenal dengan istilah *tafsīr bi al-ma’sūr* dan *bi al-ra’yi*. Di dalam tafsirnya, pembahasan tentang *qiṣāṣ* terdapat dalam QS al-Baqarah/2 ayat 178-179, yang berkaitan dengan disyariatkannya *qiṣāṣ* pada jiwa dengan sengaja dan QS Mā’idah/2 ayat 45 berkaitan dengan *qiṣāṣ* pada selain jiwa.

Demikian pula ‘Alī al-Ṣābūnī dalam menafsirkan ayat-ayat hukum *qiṣāṣ* menggunakan metode *muqāran*. ‘Alī al-Ṣābūnī di dalam menafsirkan ayat-ayat hukum *qiṣāṣ* menggunakan tafsir dengan riwayat dan akal. Di dalam tafsir ayat hukumnya, ‘Alī al-Ṣābūnī hanya membahas *qiṣāṣ* pada jiwa saja, yaitu pada ayat 178 dan 179 QS al-Baqarah/2. Ia tidak memasukkan QS al-Mā’idah/5 ayat 45 ke dalam satu pembahasan khusus. Hal ini menunjukkan bahwa ia tidak menganggap QS al-Mā’idah/2 ayat 45 sebagai bagian dari ayat-ayat hukum. Tentu hal tersebut tidaklah aneh, mengingat ayat tersebut banyak dari ulama yang memahaminya sebagai ayat tentang syariat umat terdahulu, yaitu Yahudi dan tidak berlaku bagi umat Islam.

2. Penafsiran ‘Alī al-Sāyis terkait ayat-ayat hukum *qīṣāṣ*, pada dasarnya dapat dibagi dua. Pertama terkait QS al-Baqarah/2 ayat 178 dan 179, yang membicarakan tentang disyariatkannya hukum *qīṣāṣ* dalam kasus pembunuhan dengan sengaja. Kedua, *qīṣāṣ* dalam kasus melukai anggota badan orang lain (penganiayaan) dengan sengaja. Menurutnya, *qīṣāṣ* adalah melakukan sesuatu sesuai dengan tindakan sebelumnya, maka dalam kasus pembunuhan *qīṣāṣ* berarti pelaku akan dibunuh juga dan pada kasus melukai anggota badan maka pelaku dihukum sesuai dengan tindakannya pada korbannya. Namun, *qīṣāṣ* bukanlah satu-satunya hukuman dalam hal ini, terdapat juga hukum pengganti dalam hal ini disebut diat. Penafsiran ‘Alī al-Sāyis terhadap ayat-ayat *qīṣāṣ* dapat dikatakan cukup objektif dan moderat, sebab ia tidak fanatik terhadap satu mazhab tertentu dan tidak pula menghantam pendapat yang dinilainya kurang tepat. Pemahaman ‘Alī al-Sāyis juga jauh dari kesan radikal hal tersebut tercermin dari pendapatnya yang sepakat terhadap mazhab *al-Ḥanafīyyah*, bahwa muslim tetap dikenai hukum *qīṣāṣ* kendati membunuh kafor *ẓimmī*. Hal ini didasarkan pada ayat 178 tersebut sifatnya umum, sehingga hukum terkait *qīṣāṣ* bersifat umum pula. Kecuali, ada dalil yang megkhususkannya.

Sementara itu, terkait *qīṣāṣ* selain kasus pembunuhan dengan sengaja, maka hal tersebut tidak terbatas pada anggota tubuh yang disebutkan dalam ayat, melainkan mencakup semua anggota tubuh yang memungkinkan untuk di-*qīṣāṣ*, dengan syarat harus sama.

Sementara itu, penafsiran ‘Alī al-Ṣābūnī terhadap ayat-ayat hukum *qīṣāṣ* terbatas pada kasus pembunuhan dengan sengaja saja. Ia memaknai *qīṣāṣ* sama dengan ‘Alī al-Sāyis, dan memandang bahwa ayat 178 QS al-Baqarah/2

merupakan perintah tentang kewajiban pelaksanaan *qisās* pada kasus pembunuhan dengan sengaja. Namun, ada alternatif hukuman lainnya yaitu dengan membayar diat jika wali korban memaafkan pelaku. Pada ayat 179, ‘Alī al-Ṣābūnī menjelaskan bahwa ayat tersebut berbicara tentang hikmah penetapan hukum *qisās*. ‘Alī al-Ṣābūnī juga cukup objektif di dalam menafsirkan ayat tentang hukum *qisās* dan tidak terkesan menyalahkan pendapat lainnya. Penafsirannya pun cukup moderat, hanya saja ada satu hal yang menjadi catatan tersendiri terkait muslim membunuh kafir *ḡimmī*. Menurutnya muslim tidak dibunuh jika membunuh kafir *ḡimmī* sesuai dengan pendapat *Jumhūr*, karena memang kekuatan dalil dari *Jumhūr* lebih kuat. Di sini juga terlihat seorang ‘Alī al-Ṣābūnī terkesan tekstual sebab ia tidak melakukan penalaran lebih jauh terhadap dalil yang diajukan *Jumhūr* dalam persoalan tersebut.

3. Kelebihan dari penafsiran ‘Alī al-Sāyis terletak pada penyajiannya sangat proporsional. Selain itu, penafsirannya pun cukup berani dengan mengkritisi dalil-dalil *Jumhūr*. Namun, keterbatasannya adalah seringkali ia tidak menegaskan terkait pengambilan sumber rujukan dan tidak menyebutkan kualitas hadis yang ia kutip.

Sementara itu, penafsiran ‘Alī al-Ṣābūnī mempunyai kelebihan dari sistematika penyusunan tafsirnya yang terstruktur dengan baik, dan pengutipan sumber yang cukup jelas. Hanya saja keterbatasannya adalah pemaparannya terkesan berulang dan tidak proporsional. Selain itu, di dalam tafsirnya hanya membahas *qisās* pada jiwa saja.

Baik ‘Alī-al-Sāyis dan ‘Alī al-Ṣābūnī mempunyai banyak kesamaan di dalam penafsirannya, seperti metode dan sumber penafsiran. Selain terdapat

kesamaan, terdapa pula perbedaan di antara keduanya, seperti jumlah ayat yang berbicara ayat hukum *qiṣāṣ*, sistematika penulisan dan hukum yang mereka *rajih*-kan dari perbedaan pendapat para ulama.

B. Implikasi

Tafsir ayat-ayat hukum bagian dari tafsir secara umum, tafsir ayat-ayat hukum berorientasi untuk menjelaskan hukum yang terdapat di dalam al-Qur'an. Dengan demikian, diharapkan melalui penafsiran ayat-ayat hukum di dalam al-Qur'an menjadikan ayat-ayat hukum tidak sekadar sebagai ayat-ayat suci semata, tapi bagaimana mentransformasikannya ke dalam ayat-ayat konstitusi. Hal ini diperlukan untuk membumikan nilai-nilai Islam dari aspek hukumnya.

Terkait metodologi dalam tafsir ayat-ayat hukum, perlu untuk tidak sekadar befokus pada teks semata, tetapi bagaimana mendialogkan realitas yang terjadi di masyarakat dengan tesk-teks al-Qur'an yang berkaitan dengan hukum. Dengan mendialogkan realitas dan teks al-Qur'an, diharapkan menghasilkan pemahaman serta penafsiran yang benar-benar sesuai dengan situasi dan kondisi saat ini.

Khusus dalam persoalan *qiṣāṣ* dan hukuman penggantinya (diat), penafsiran 'Alī al-Sāyis maupun 'Alī al-Ṣābūnī perlu untuk dikaji ulang serta dikontekstualisasikan dengan era saat ini. Rekonstruksi penafsiran ayat-ayat hukum *qiṣāṣ* kedepannya diharapkan bisa menjadi inspirasi dalam penyusunan RKUHP dalam kasus pembunuhan dan penganiyaan.

Dewasa ini, telah terlalu banyak kasus pembunuhan dengan sengaja yang pelakunya hanya diganjar hukuman yang tidak setimpal, demikian juga kasus penganiyayaan yang menyebabkan orang cacat permanen dan sebagainya. Olehnya itu

diperlukan perangkat hukum yang tegas untuk menjamin rasa keamanan di tengah masyarakat.

Sudah semestinya, al-Qur'an berserta hukum yang terkandung di dalamnya untuk dihadirkan sebagai solusi problematika masyarakat, sebagaimana fungsi al-Qur'an itu sendiri. Tentu, cita dan harapan itu tidak semudah membalikkan telapak tangan, masih diperlukan kajian lebih lanjut dan lebih komprehensif baik yang sifatnya teoretis maupun praktis.



DAFTAR PUSTAKA

Al-Qur'an al-Karim.

‘Abd al-Bāqī, Muḥammad Fu’ād. *Al-Mu‘jam al-Mufahras li Alfāz al-Qur’an al-Karīm*. Al-Qāhirah: Dār al-Kutub al-Maṣriyyah, 1364 H.

‘Abd al-Jawwād, ‘Abd al-Jawwād Khalf Muḥammad. *Madkhal ilā al-Tafsīr wa ‘Ulūm al-Qur’ān*. Al-Qāhirah: Dār al-Bayān al-‘Arabī, [t.th.].

Abū Zahrah, Muḥammad. *al-‘Uqūbah fī Fiqh al-Islāmī*. Damasyq: Dār al-Fikr, [t.th.].

al-‘Alāunah, Aḥmad Zīl al-‘Alām, juz 2. Juddah: Dār al-Minārah, 2002 M/1422 H.

‘Alī al-Ṣābūnī. <https://ar-ar.facebook.com/m.a.alsabouni/> (28 Januari 2018).

al-‘Ānī, Maḥmūd ‘Aqīl Ma’rūf. “Al-Tafsīr al-Muqāran: Dirāsah Ta’sīliyyah Taṭbīqiyyah”, *Dissertation*. Bagdād: Kulīyyah ‘Ulūm al-Islāmiyyah, Jāmi‘ah Bagdād, 2011 M/1434 H.

Anisah, Siti. “Penerapan Hukum Qishas untuk Menegakkan Keadilan”. *Jurnal Syariah* 4 (Juli 2016): h. 98-111.

Arfa, Faisal Ananda, dkk. *Metode Studi Islam*. Jakarta: Rajawali Pers, 2015.

Arifin, Muhammad Patri. “Rawā’i al-Bayān Tafsīr Āyāt al-Aḥkām min al-Qur’ān Karya Muḥamma ‘Alī al-Ṣābūnī.” *Tesis*, Makassar: PPs UIN Alauddin, 2014.

Arikunto, Suharsimi. *Prosedur Penelitian: Suatu Pendekatan Praktik*. Cet. XV; Jakarta: Rineka Cipta, 2013.

al-Aṣḥānī, Muḥammad ‘Alī al-Riḍā’ī. *Manāḥij al-Tafsīr wa Ittijāhātuhu: Dirāsah Muqāranah fī Manāḥij al-Tafsīr al-Qur’ān*. Cet III; Bairūt: Markaz al-Ḥaḍārah li Tanmiyyah al-Fikr al-Islāmī, 2011 M.

al-‘Audah, ‘Abd al-Qādir. *Al-Tasyrī‘ al-Janā’ī al-Islāmī Muqāranan bi al-Qānūn al-Waḍ‘ī*, juz 1. Bairūt: Dār al-Kitāb al-‘Arabī [t.th.]).

Bahnaṣī, Aḥmad Faṭḥī. *Al-Qiṣāṣ fī al-Fiqh al-Islāmī*. Cet. V; al-Qāhirah: Dār al-Sayrūq, 1989 M/1409 H.

Baidan, Nasharuddin dan Erwati Aziz. *Metodologi Khusus Penelitian Tafsir*. Yogyakarta: Pustaka Pelajar, 2016.

Baidan, Nasharuddin. *Wawasan Baru Ilmu Tafsir*. Cet. III; Yogyakarta: Pustaka Pelajar, 2016.

al-Baihaqī, Abū Bakr Aḥmad Ibn al-Ḥusain Ibn ‘Alī. *Al-Sunan al-Ṣagīr*, juz 3. Karātsyī: Jāmi‘ah al-Dirāsāt al-Islāmiyyah, 1989 M/1410 H.

al-Baraktī, Muḥammad ‘Umaim al-Iḥsān al-Mujaddidī. *Al-Ta’rīfāt al-Fiqhiyyah*. Bairūt: Dār al-Kutub al-‘Ilmiyyah, 2003 M/1423 H.

al-Bukhārī, Abū ‘Abdullāh Muḥammad Ibn Ismā‘īl. *Ṣaḥīḥ al-Bukhārī*. Bairūt: Dār Ibn Kaṣīr, 2002 M/1423 H.

Daqū, ‘Umar Muḥammad. “Al-Qiṣāṣ fīmā dūna al-Nafs: Dirāsah Muqāranah bi al-Qānūn al-Janā’ī al-Tasyādī.” *Dissertation*, Syandī: Kulīyyah al-Dirāsāt al-‘Ulyā wa al-Baḥs al-‘Ilm, Jāmi‘ah Syahdī, 2015 M/1436 H.

- Departemen Pendidikan Nasional, *Kamus Besar Bahasa Indonesia*, Edisi Ketiga. Jakarta: Balai Pustaka, 2001.
- Din, Mohd. Stimulasi Pembangunan Hukum Pidana Nasional, Dari Aceh Untuk Indonesia. Bandung: UNPAD Press, 2009.
- al-Farrā', Muḥammad Sulaimān. *Tafsīr Āyāt al-Aḥkām wa Ahammu Muallafatuhā* <http://site.iugaza.edu.ps/mfaraa/files.pdf> (10 Januari 2017).
- al-Ḥasan, Muḥammad 'Alī. *Al-Manār fī 'Ulūm al-Qur'ān ma'a Madkhal ilā Usūl al-Tafsīr wa Maṣādirihī*. Bairūt: Mu'assasah al-Risālah, 2000 M/1421 H.
- al-Ḥaurī, 'Abd Ilah Ḥaurī. "Asbāb Ikhtilāf al-Mufasssīrīn fī Tafsīr Āyāt al-Aḥkām." *Thesis*, Al-Qāhirah: Kulīyyah Dār al-'Ulūm, Jāmi'ah al-Qāhirah, 2010 M/1422 H.
- al-Harrāsī, Ilkiyā. *Aḥkām al-Qur'ān*. Cet. III; Bairūt: Dār al-Kutub al-'Ilmiyyah, 1405 H.
- Haryono, Andy. "Analisis Metode Tafsir Muhammad Ash-Shabuni dalam Kitab Rawā'i al-Bayān". *Wardah* 18, no. 1 (2017): h. 56-67.
- al-Ḥijāzī, Muḥammad Maḥmūd. *Al-Tafsīr al-Wāḍiḥ*, Juz 1. Cet. X; Bairūt: Dār al-Jīl al-Jadīd, 1413 H.
- al-Hushari, Ahmad Muhammad. *Tafsīr Āyāt al-Aḥkām*, terj. Abdurrahman Kasdi, *Tafsir Ayat-Ayat Ahkam*. Jakarta: Pustaka al-Kautsar, 2014.
- Ibn Anas, Mālik. *Al-Muwatta'*, juz 2. Bairūt: Dār Iḥyā' al-Turāṣ al-'Arabī, 1985 M/1406 H.
- Ibn al-'Arabī, Muḥammad Ibn 'Abdullāh Abū Bakr. *Aḥkām al-Qur'ān*, juz 2. Cet. III; Bairūt: Dār al-Kutub al-'Ilmiyyah, 2003 M/1424 H.
- Ibn Fāris, Abū al-Ḥusain Aḥmad. *Mu'jam Maqāyīs al-Lughah*, juz 2. Bairūt: Dār al-Fikr, 1979 M/1399 H.
- , *Mu'jam Maqāyīs al-Lughah*, juz 4. Bairūt: Dār al-Fikr, 1979 M/1399 H.
- , *Mu'jam Maqāyīs al-Lughah*, juz 5. Bairūt: Dār al-Fikr, 1979 M/1399 H.
- Ibn Ḥanbal, Abū 'Abdullāh Aḥmad. *Musnad al-Imām Aḥmad Ibn Ḥanbal*, juz 4. Bairūt: Mu'assasah al-Risālah, 2001 M/1421 H.
- Ibn Kaṣīr, Abū al-Fadā' Ismā'īl Ibn 'Umar. *Tafsīr al-Qur'ān al-'Azīm*, juz 1. Cet. II; al-Riyāḍ: Dār Ṭaibah li al-Nasyr wa al-Tauzī', 1999 M/1420 H.
- , *Tafsīr al-Qur'ān al-'Azīm*, juz 3. Cet. II; al-Riyāḍ: Dār al-Ṭaibah li al-Nasyr wa al-Tauzī', 1999 M/1420 H.
- Ibn Mājah, Abū 'Abdullāh Muḥammad Ibn Yazīd. *Sunan Ibn Mājah*, juz 1. Al-Qāhirah: Dār al-Ta'sīl, 2014 M/1435 H.
- , *Sunan Ibn Mājah*, juz 3. Al-Qāhirah: Dār al-Ta'sīl, 2014 M/1435 H.
- Ibn Nūr al-Dīn, Muḥammad Ibn 'Alī al-Khaṭīb al-Yamānī. *Taisīr al-Bayān li Aḥkām al-Qur'ān*, juz 2. Damasyq: Dār al-Nawādir, 2012 M/1433 H.

- Ibn Ṣālih, Abū ‘Abdullāh Gānim Ibn Qudrawī Ibn Ḥamd. *Muḥāḍarāt fī ‘Ulūm al-Qur’ān*. ‘Ammān: Dār ‘Ammān, 2003 M/1423 H).
- Ismā‘īl, Muḥammad Bakr. *Dirāsāt fī ‘Ulūm al-Qur’ān*. Bairūt: Dār al-Manār, 1999 M/1419 H).
- Iyāzī, Al-Sayyid Muḥammad ‘Alī. *Al-Mufasssirūn: Ḥayātuhum wa Manhajuhum*, juz 1. Ṭihṙān: Mu’assasah al-Ṭabā‘ah wa al-Nasyr Wizārah al-Ṣaqāfah wa al-Irsyād al-Islāmī, 1376 H.
- , *Al-Mufasssirūn: Ḥayātuhum wa Manhajuhum*, juz 2. Ṭihṙān: Mu’assasah al-Ṭabā‘ah wa al-Nasyr Wizārah al-Ṣaqāfah wa al-Irsyād al-Islāmī, 1376 H.
- al-Jaṣṣāṣ, Aḥmad Ibn ‘Alī Abū Bakr al-Rāzī. *Aḥkām al-Qur’ān*, juz 1. Bairūt: Dār al-Kutub al-‘Ilmiyyah, 1994M/1455 H.
- , *Aḥkām al-Qur’ān*, juz 3. Bairūt: Dār Iḥyā’ al-Turās al-‘Arabī, 1996 M/1416 H.
- al-Jauzī, ‘Abd al-Raḥmān Ibn ‘Alī Ibn Muḥammad. *Zād al-Masīr fī ‘Ilm al-Tafsīr*. Bairūt: Dār al-Kitāb al-‘Arabī, 1422 H.
- Junaedi, “Epistemologi Penafsiran Ayat-ayat Ahkam, Analisis Komparasi: Muhammad Ali as-Shabuni dan Muhammad Syahrur”. *Prosiding Halaqoh Nasional dan Seminar Internasional Pendidikan Islam, Fakultas Tarbiyah dan Keguruan UIN Sunan Ampel* (2015): h. 247-260.
- al-Jurjānī, ‘Alī Muḥammad Ibn ‘Alī al-Zain al-Syarīf. *Kitāb al-Ta’rīfāt*. Bairūt: Dār al-Kutub al-‘Ilmiyyah, 1983 M/1403 H.
- Kementerian Agama RI, *Al-Qur’an dan Terjemahnya*. Cet. III; Solo: Tiga Serangkai Pustaka Mandiri, 2013.
- Khān, Muḥammad Ṣiddīq. *Nail al-Marām min Tafsīr Āyāt al-Aḥkām*. Bairūt: Dār al-Kutub al-‘Ilmiyyah, 2003.
- Khaṣāwanih, ‘Imād ‘Abd al-Karīm. “Manhaj al-Qur’ān al-Karīm fī ‘Ard Āyāt al-Aḥkām”. *Majallah al-Arduniyyah fī al-Dirāsāt al-Islāmiyyah* 5, no. 2 (1430 H/2009 M): 111-127.
- al-Khudārī Bik, Muḥammad. *Tārīkh al-Tasyrī‘ al-Islāmī*. Cet. VIII; [t.t.]: Dār al-Fikr, 1967 M/ 1387 H.
- al-Khudairī, Muḥammad Ibn ‘Abdullāh Ibn ‘Alī. *Tasfīr al-Ṭabī‘īn: ‘Ard wa Dirāsah al-Muqārīnah*, juz 1. Dār al-Waṭn li al-Nasyr: [t.t.], [t.th.].
- Kothari, C.R. *Research Methodology; Methods & Techniques*, Edisi Revisi II. New Delhi; New Age International Publisher, 2004.
- Kūntāwu, Ibrāhīm. “Al-Qiṣāṣ fī al-Syarī‘ah al-Islāmiyyah (al-‘Uqūbah al-I‘dām) baina al-Iqrār wa al-Ilgā’”. Paper yang disajikan pada al-Mu’tamar al-Ṣānī wa al-‘Isyrīn di Majlis al-A‘lā li Syu‘ūn al-Islāmī, al-Qāhirah, 8-11 Rabī‘ al-Awwal 1431 H.
- Ma’yūh, Āminah. “Al-Syaikh Muḥammad ‘Alī al-Sābūnī wa Manhajuhu fī Kitābihi Rawāi‘ al-Bayān Tafsīr fī Āyāt al-Aḥkām.” *Thesis*, Al-Wādī: Kulīyyah al-‘Ulūm al-Ijtima‘iyyah wa al-Insāniyyah, Jāmi‘ah al-Syahīd Ḥammah Lakhḍar, 2014-2015 M/1435-1436 H.

- al-Marāḡī, Aḡmad Ibn Muṣṭafā. *Tafsīr al-Marāḡī*, juz 1. Al-Qāhirah: Syirkah Maktabah wa Maṭba‘ah Muṣṭafā al-Bābā al-Ḥalbī wa Awlāladihi, 1946 M/1365 H.
- Miles ,Matthew B. and A. Michael Huberman. *Qualitative Data Analysis: A Sourcebook of New Methods*, terj. Tjetjep Rohendi Rohidi, *Analisis Data Kualitatif: Buku Sumber Tentang Metode-Metode Baru*. Jakarta: UI-Press, 1992.
- Mubarok, Nafi’. “Pidana *Qisās* dalam Prespektif Penologi”. *al-Qānūn* 20, no. 2 (Desember 2017): h. 223-237.
- al-Mukhallafī, Muḡammad Ibn ‘Auḡ Masy‘ān. “Fawwāt Maḡal al-Qisās: fī al-Syarī‘ah al-Islāmiyyah wa Taṭbīqātihi fī al-Mamlakah al-‘Arabiyyah al-Su‘ūdiyyah.” *Thesis*, Al-Riyāḡ: Kulliyyah al-Dirāsāt al-‘Ulyā, Jāmi‘ah Nāyif al-‘Arabiyyah li al-‘Ulūm al-Amniyyah, 2005 M/1426 H.
- Mukhtār Aḡmad. ‘Abd al-Ḥamīd ‘Umar, *Mu‘jam al-Lughah al-‘Arabiyyah al-Mu‘āṣarah*, juz 3. Al-Riyāḡ: ‘Ālim al-Kutub, 2008 M/1429 H.
- al-Naisābūrī, Abū al-Ḥusain Muslim Ibn al-Ḥajjāj Ibn Muslim al-Qusyairī. *Ṣaḡīḡ Muslim*. Cet. II; al-Riyāḡ: Dār al-Salām, 2000 M/1421 H.
- Narbuko Cholid dan Abu Achmadi. *Metodologi Penelitian*. Cet. III; Jakarta: Bumi Aksara, 2001 M.
- al-Naṣīrāt, Jihād Muḡmad. “Al-Tafsīr al-Muqāran: Isykāliyyah al-Mafhūm”. *Mu‘tah li al-Buḡūs wa al-Dirāsāt* 30, no. 1 (2015): h. 37-62.
- al-Nasā‘ī, Abū ‘Abd Raḡmān Aḡmad Ibn Syu‘aib Ibn ‘Āfī. *Sunan al-Nasā‘ī*. Al-Riyāḡ: Bait al-Afkār al-Dauliyyah, 1420 H.
- Partanto, Pius A. dan M. Dahlan al-Barry. *Kamus Ilmiah Populer*. Surabaya: Arkola, 1994.
- al-Qaṭṭān, Mannā‘ Khafīl. *Tārīkh al-Tasyrī‘ al-Islāmī*. Cet. II; Al-Riyāḡ: Maktabah al-Ma‘ārif, 1996 M/ 1417 H.
- , *Mabaḡiṣ fī ‘Ulūm al-Qur‘ān*. Cet. VII; Al-Qāhirah: Maktabah Wahbah, [t.th.].
- al-Qurṭubī, Abū ‘Abdullāh Muḡammad Ibn Aḡmad Ibn Abū Bakr Syamsy al-Dīn. *Al-Jāmi‘ li Aḡkām al-Qur‘ān*, juz 2. Cet. II; al-Qāhirah: Dār al-Kutub al-Maṣriyyah, 1964 M/1384 H.
- Rahmat, Pupu Saeful. “Penelitian Kualitatif”. *Equilibrium* 5, no. 9 (Januari-Juni 2009): h. 1-8.
- al-Rūmī, Fahd Ibn ‘Abd al-Raḡmān Ibn Sulaimān. *Ittijahāt al-Tafsīr fī al-Qarn al-Rabī‘ ‘Asyar*, juz 2. Cet. II; Bairūt: Mu‘assasah al-Risālah, 1997 M/1418 H.
- , *Buḡūs fī Uṣūl al-Tafsīr wa Manāḡijuhu*. Cet IV; Al-Riyāḡ: Maktabah al-Taubah, 1419 H.
- al-Sābūnī, Muḡammad ‘Āfī. *Rawā‘ al-Bayān fī Tafsīr Āyāt al-Aḡkām min al-Qur‘ān*, juz 1. Jakarta: al-Dār al-‘Ālamiyyah, 2015 M/1436 H.

- al-Sajistānī, Abū Dāwud Sulaimān Ibn al-Asy‘aṣ. *Sunan Abū Dāwud*. Al-Riyāḍ: Bait al-Afkār al-Dauliyyah, 1420 H.
- Salim, Abd. Muin. *Metodologi Tafsir; Sebuah Rekonstruksi Epistemologis*. Cet. I; Yogyakarta: Teras, 2005 M), h. 82.
- Salim, Abd. Muin, dkk. *Metodologi Penelitian Tafsir Maudū’ī*. Yogyakarta: Pustaka al-Zikra, 2011 M/1433 H.
- al-Sāyis, Muḥammad ‘Ālī. *Tafsir Āyāt al-Aḥkām*. Al-Qāhirah: Al-Maktabah al-‘Asriyyah, 2002.
- , *Tafsir Āyāt al-Aḥkām*, taḥqīq. Ṣalāḥ ‘Uwaiḍah. Al-Qāhirah: Dār Nūṛul al-Yaqīn, 2014 M/1435 H.
- Shihab, M. Quraish. *Membumikan al-Qur’an: Fungsi dan Peran Wahyu dalam Kehidupan Masyarakat*. Cet. XIV; Bandung: Mizan, 1997.
- , *Wawasan al-Qur’an: Tafsir Tematik Atas Pelbagai Persoalan Umat* (Cet. II; Bandung: Mizan, 2007).
- Shihab, Umar. *Kontekstualitas al-Qur’an: Kajian Tematik Atas Ayat-Ayat Hukum dalam al-Qur’an*. Cet. III; Jakarta: Permadani, 2005.
- Sudikan, Setya Yuwana. “Pendekatan Interdisipliner, Multidisipliner, dan Transdisipliner dalam Studi Sastra”. *Paramasastra* 2, no 1 (Maret 2015): 1-30.
- Suma, Muhammad Amin. *Pengantar Tafsir Ahkam*. Jakarta; RajaGrafindo Persada, 2001.
- Suryabrata, Sumadi. *Metodologi Penelitian*. Cet. II; Jakarta: Rajawali Pers, 1985 M).
- al-Suyūfī, Jalāl al-Dīn. *Al-Itqān fī ‘Ulūmal-Qur’ān*. Bairūt: Mu’assasah al-Risālah, 2008 M/1439 H.
- , *Al-Dur al-Mansūr*, juz 1. Bairūt: Dār al-Fikr, [t.th.].
- Syaḥādah, ‘Iṣām Aḥmad ‘Ursyān. “Al-Ṣābūnī wa Manhajuhu fī al-Tafsīr min Khilāl Kitābihi Ṣafwah al-Tafāsīr.” *Thesis*, Nāblus: Kulīyyah al-Dirāsāt al-‘Ulyā, Jāmi‘ah al-Najāḥ al-Waṭaniyyah, 2013.
- al-Sya‘rāwī, Muḥammad Mutawallī. *Al-Khawāṭir*, juz 2. Al-Qāhirah: Akhbār al-Yaum, 1997.
- Syarf, Jamāl al-Dīn Muḥammad. *Mushaf al-Ṣaḥābah fī al-Qirā’at al-‘Asy al-Mutawātirah min Tarīq al-Syāṭibiyyah wa al-Durrah*. Ṭanṭā: Dār al-Ṣaḥābah li al-Turās, 2004 M/1425 H.
- Syukur, Abdul. “Mengenal Corak Tafsir al-Qur’an”. *El-Furqonia* 1, no. 1 (Agustus 2015), h: 83-104.
- al-Ṭabarī, Abū Ja‘far Muḥammad Ibn Jarīr. *Jāmi‘ al-Bayān ‘an Ta’wīk Āy al-Qur’ān*, juz 3. Bairūt: Mu’assasah al-Risālah, 2000 M/1420 H.
- , *Jāmi‘ al-Bayān fī Ta’wīl al-Qur’ān*, juz 8. Bairūt: Mu’assasah al-Risālah, 2000 M/1420 H.

- al-Turmuḏī, Abū 'Isā Muḥammad Ibn 'Isā Ibn Saurah. *Al-Jāmi' al-Turmuḏī*. Al-Riyāḏ: Bait al-Afkār al-Dauliyyah, 1420 H.
- Tuwair, Ilhām Muḥammad 'Alī. "Al-Syubḥah wa Aṣaruhā fī al-Ḥudūd wa al-Qiṣāṣ." *Thesis*, Nāblus: Kulliyyah al-Dirāsāt al-'Ulyā, Jāmi'ah al-Najāh al-Waṭaniyyah, 2008.
- al-'Ubaid, 'Alī Ibn Sulaimān. *Tafāsir Āyāt al-Aḥkām wa Manāḥijuhā*, juz 1. Riyādh: Dār al-Tadmuriyyah, 2010.
- al-'Usaimīn, Muḥammad Ibn Ṣāliḥ. *Al-Uṣūl min 'Ilm al-Uṣūl*. Al-Dammām: Dār Ibn al-Jauzī, 1426 H.
- , *Al-Syarḥ al-Mumti' 'ala Zād al-Mustaḥṣin*, juz 14. Al-Qāhirah: Dār Ibn al-Jauzī, 1428 H.
- al-Wāḥidī, Abū al-Ḥasan 'Alī Ibn Aḥmad Ibn Muḥammad Ibn 'Alī. *Asbāb al-Nuzūl al-Qur'ān*. Cet. II; Dār al-Iṣlāḥ, 1992 M/1412 H.
- Yahyā, Muḥammad 'Abdul Fattāḥ. "Suqūt al-Qiṣāṣ fī al-Syarī'ah al-Islāmiyyah: Dirāsah al-Fiqhiyyah al-Muqāranah." *Thesis*, Gazah: Kulliyyah al-Syarī'ah wa al-Qānūn, al-Jāmi'ah al-Islāmiyyah, 2011.
- Yusuf, Kadar M. *Studi al-Qur'an*. Jakarta: Amzah, 2009.
- al-Ḥabībī, Muḥammad Ḥusain. *Tafsīr wa al-Mufasssīrūn*, juz 1. Al-Kuwait: Dār al-Nawādir, 2010 M/1431 H.
- , *Tafsīr wa al-Mufasssīrūn*, juz 2. Al-Kuwait: Dār al-Nawādir, 2010 M/1431 H.
- , *Ilm Tafsīr*. Al-Qāhirah: Dār al-Ma'ārif, [t.th.].
- al-Zarkasyī, Badr al-Dīn Muḥammad Ibn 'Abdullāh. *Al-Burhān fī 'Ulūm al-Qur'ān*. Al-Qāhirah: Dār al-Ḥadiṣ, 2006 M/1427 H.
- al-Zarqānī, Muḥammad 'Abd al-'Azīm. *Manāhil al-'Irfān fī 'Ulūm al-Qur'ān*, juz 1. Bairūt: Dār al-Kitāb al-'Arabī, 1995 M/1415 H.
- , *Manāhil al-'Irfān fī 'Ulūm al-Qur'ān*, juz 2. Bairūt: Dār al-Kitāb al-'Arabī, 1995 M/1415 H.
- al-Zayyut, 'Abdullāh. "Manhaj Muḥammad 'Alī al-Sāyis fī Kitābihi Āyāt al-Aḥkām". *Majallah al-'Ulūm al-Islāmiyyah* 9, no. 2 (2014): h. 89-120.
- Zeid, Mestika. *Metode Penelitian Kepustakaan*. Jakarta: Yayasan Obor Indonesia, 2008.
- al-Zuhailī, Wahbah. *Al-Fiqh al-Islāmī wa Adillatuhu*, juz 6. Cet. II; Damasyq: Dār al-Fikr, 1985 H/1405 H.
- , *Uṣūl al-Fiqh al-Islāmī*, juz 1. Damasyq: Dār al-Fikr, 1986 M/1406 H.
- , *Al-Tafsīr al-Munīr fī al-Syarī'ah wa al-Aqīdah wa al-Manhaj*, juz 1. Cet. X; Damasyq: Dār al-Fikr, 2009 M/1430 H.

LAMPIRAN

Ayat-ayat dengan kata *qisās* di dalam al-Qur'an:

١. يَا أَيُّهَا الَّذِينَ آمَنُوا كُتِبَ عَلَيْكُمُ الْقِصَاصُ فِي الْقَتْلَى الْحُرُّ بِالْحُرِّ وَالْعَبْدُ بِالْعَبْدِ وَالْأُنْثَى بِالْأُنْثَى فَمَنْ عُفِيَ لَهُ مِنْ أَخِيهِ شَيْءٌ فَاتِّبَاعٌ بِالْمَعْرُوفِ وَأَدَاءٌ إِلَيْهِ بِإِحْسَانٍ ذَلِكَ تَخْفِيفٌ مِنْ رَبِّكُمْ وَرَحْمَةٌ فَمَنْ اعْتَدَى بَعْدَ ذَلِكَ فَلَهُ عَذَابٌ أَلِيمٌ. (سورة البقرة/٢: ١٧٨)
٢. وَلَكُمْ فِي الْقِصَاصِ حَيَاةٌ يَا أُولِي الْأَلْبَابِ لَعَلَّكُمْ تَتَّقُونَ. (سورة البقرة/٢: ١٧٩)
٣. الشَّهْرُ الْحَرَامُ بِالشَّهْرِ الْحَرَامِ وَالْحُرُمَاتُ قِصَاصٌ فَمَنْ اعْتَدَى عَلَيْكُمْ فَاعْتَدُوا عَلَيْهِ بِمِثْلِ مَا اعْتَدَى عَلَيْكُمْ وَاتَّقُوا اللَّهَ وَاعْلَمُوا أَنَّ اللَّهَ مَعَ الْمُتَّقِينَ. (سورة البقرة/٢: ١٩٤)
٤. وَكَتَبْنَا عَلَيْهِمْ فِيهَا أَنَّ النَّفْسَ بِالنَّفْسِ وَالْعَيْنَ بِالْعَيْنِ وَالْأَنْفَ بِالْأَنْفِ وَالْأُذُنَ بِالْأُذُنِ وَالسِّنَّ بِالسِّنِّ وَالْجُرُوحَ قِصَاصٌ فَمَنْ تَصَدَّقَ بِهِ فَهُوَ كَفَّارَةٌ لَهُ وَمَنْ لَمْ يَحْكَمْ بِمَا أَنْزَلَ اللَّهُ فَأُولَئِكَ هُمُ الظَّالِمُونَ. (سورة المائدة/٥: ٤٥)

UNIVERSITAS ISLAM NEGERI

ALAUDDIN
UNIVERSITAS ISLAM NEGERI
M A K A S S A R

ALAUDDIN
M A K A S S A R

DAFTAR RIWAYAT HIDUP



Nama : Muhammad Dirman Rasyid
Tempat/Tgl. Lahir : Kalupang, 16 April 1993
Orang Tua :
a. Ayah : Abdul Rasyid Diri (Alm)
b. Ibu : Hj. Hasnah, S.Pd.

Riwayat Pendidikan :

- a. Raudhatul Atfal al-Wasilah DDI Kaballangang. (1997-1998)
- b. SDN 48 Duampanua, Kab. Pinrang, Sulawesi-Selatan. (1998-2004)
- c. MTs Pondok Pesantren Manahilil Ulum DDI Kaballangang, Kab. Pinrang, Sulawesi-Selatan. (2004-2007)
- d. MA Pondok Pesantren Manahilil Ulum DDI Kaballangang, Kab. Pinrang, Sulawesi-Selatan. (2007-2010)
- e. S1, Universitas al-Azhar, Kairo, Mesir, Fakultas *Uṣūl al-Dīn*, Jurusan Tafsir dan Ilmu al-Qur'an. (2011-2015)

Pengalaman Organisasi :

- a. Anggota Dept. Pendidikan dan Keilmuan Dewan Pengurus Kerukunan Keluarga Sulawesi (DP-KKS) Kairo-Mesir. (2012-2013)
- b. Kord. Bidang Kebudayaan Dewan Pengurus Ikatan Alumni DDI (DP-IADI) Kairo-Mesir. (2013-2014)
- c. Ketua II Bidang PPO, Perwakilan Pelajar Islam Indonesia (Pwk PII) Republik Arab Mesir. (2013-2014)
- d. Ketua Umum Perwakilan Pelajar Islam Indonesia (Pwk PII) Republik Arab Mesir. (2014-2015)